الدكتور
نديم البيطار

المثقفون والثورة

سقوط الإنتيليجنسيا العربية



بيسان

اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

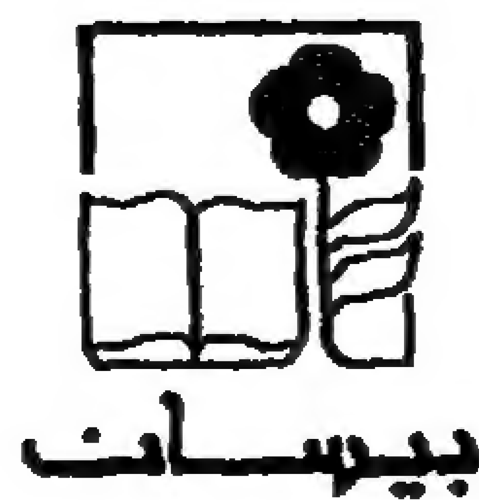
المثقفون والثورة

سقوط الإنتيليجنسيا العربية

الدكتور نديم البيطار

المثقفون والثورة

سقوط الإنتيليجنسيا العربية



بيسان

• اسم الكتاب: المثقفون والثورة
سقوط الإنتيليجنسيا العربية
• المـــــؤلف: الدكتور نديم البيطار
• الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) 2002م.

• الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام
• ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان
• هاتف: 351291 ـ فاكس: 747089 ـ 1 ـ 961
• بريد الكتروني: bisanbok@lynx.net.lb

1

سقوط الإنتيليجنسيا العربية

المقدمة العامة

من الواضح أن النضال الوحدوي(*) وصل إلى طريق «يبدو» مسدوداً أمامه، طريق «يوحي» ـ بالهزائم التي انتهى إليها ـ وكأن مقاصده نفسها تستعصي على التحقيق، أو حتى

(*) إنني أقول «وحدوي» وليس «قومي» لأن النضال القومي يجب أن يكون وحدوياً وإما أن لا يكون، وأقتصر على كلمة «وحدوي» فلا أقول «وحدوي ثوري»، لأن كلمة «وحدوي» تعني في ذاتها تغييراً «ثورياً» على الأقل عندما يصح وعيه الوحدوي. فالقول بدولة الوحدة هو قول بهذا التغيير الجذري لأنه يعني إسقاط الأنظمة، والمؤسسات، الانتماءات والمصالح الاجتماعية، الإقتصادية، والإيديولوجية؛ الخ.. التي تقترن بالتجزئة والدولة القطرية. كلمة «الوحدوي» تعني في ذاتها عملاً يوجه إلى تجاوز حالة موجودة، واقع موجود إلى واقع آخر غير موجود، وبالتالي تدعو في ذاتها إلى إسقاط الحالة الأولى لمصلحة الثانية. الممارسة الحالية لكلمة قومي أصبحت دليلاً على هذا. فهي تكشف بوضوح أن التجمعات «القومية» أصبحت تضم في كثير من الأحيان، على الأقل، شيئاً غريباً من الاتجاهات والمصالح المتنافرة من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين وأشكاله المختلفة. ثم إن كلمة قومي تعني «في ذاتها» الإنتماء، أو الإعتراف بالانتماء إلى أمة واحدة. ولكن هذا لا يعني بالضرورة الدعوة إلى دولة واحدة أو إلى ما يعنيه التوحيد السياسي من تغيير جذري.

إن كلمة «قومي» كانت ضرورة تفرض وجودها في معنى «ثوري» سياسي في مرحلة الاستعمار وذلك كردٍ على سياسته التي كانت تهاجم وجود العرب كأمة، أو كقومية واحدة، وتساند الحركات الإقليمية التي تدعو إلى قوميات أخرى أو محلية. هذه كانت القضية الأولى آنذاك، ولكن القضية الأولى حالياً، قضية مرحلة ما ـ بعد ـ الاستعمار، هي كيف يمكن الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة. ثم إن استمرار التجزئة يستطيع أن يصنع ما عجز الاستعمار عن صنعه ـ وهو ابتداً، في الواقع، يصنع ذلك ـ وذلك لأنه يفرز في ذاته في وجوده ذاته، جدلية إقليمية تكرّس نهائياً الدولة القطرية.

إن كلمة «قومي» تعني ضمناً، على الأقل، المفهوم الاعتباطي الذي رافقها سابقاً حول الانتقال من التجزئة إلى الوحدة، وهو أن وجودنا كأمة يعني «جوهراً» وحدوياً يدفع في ذاته إلى الوحدة، القفز =

أنها مقاصد غير واقعية أو ممكنة. نتائج كهذه تعود إلى وعي قاصر عاجز رافق هذا النضال وليس إلى طبيعة مقاصده، وعيٌ عاجز ترتب عليه ـ كما تكشف هذه الدراسة ـ هذا السقوط، والقول بهذه النتائج. كل نضال سياسي ـ وخصوصاً عندما يكون ثورياً ـ يعني وعياً يرتبط به، ينطلق منه، ويرجع إليه، ولهذا فإن نجاحه أو سقوطه يقترن بطبيعة هذا الوعي، بالكيفية التي يترجم بها هذا النضال في الأوضاع التي يعمل فيها. بما أن الإنتيليجنسيا هي أداة هذا الوعي، فإن سقوط النضال (في هذه المرحلة) يعني سقوطها، ولا يمكن بالتالي إدراكه أو تفسيره من دون إدراك وتفسير هذا السقوط.

الدراسة الحالية تتخذ هذا السقوط موضوعاً لها. إنه سقوط يعني غياب العقلانية العلمية، العقل العلمي، عن هذا الوعي الذي يكوّن تفكير هذه الإنتيليجنسيا. إنها دراسة تدل كيف أن طرق تفكير الإنتيليجنسيا أو بالأحرى نمط تفكيرها، النمط الذي عملت ولا تزال تعمل به في توجيه النضال الوحدوي. كان مسؤولاً عن سقوط هذا النضال، الهزائم التي كان ينتهي إليها، والكوارث التي تنتظر المستقبل العربي نتيجة سقوطها.

هذه الدراسة لا تنشغل مباشرة بأي تخطيط للخروج من الطريق الذي يبدو مسدوداً أمام هذا النضال، لأن الفرضية، أو بالأحرى القناعة العقلانية الكامنة وراء هذه الدراسة هي، أولاً، أن الحاجة الأساسية الأولى الآن هي إدراك الواقع السياسي الذي وصل إليه هذا النضال، الخلفية التاريخية التي قادت إليه؛ وهي ثانياً أن هذا الإدراك هو الخطوة، الضرورة الأولى لأي تخطيط كهذا. فكي يستطيع هذا النضال الخروج من المأزق(*) الذي وصل إليه يجب أن ندرك أولاً كيف وصل إليه. المسألة الأساسية ليست الإدانة في ذاتها بل الإدراك، إدراك الواقع الذي يفترض هذه الإدانة ويوجّه إليها.

سقوط الإنتيليجنسيا(**) لا يفسر طبعاً كل شيء، ولكن جميع الأسباب الأخرى التي

= فوق التجزئة وجميع العوامل والمصالح القطرية وكأنها غير موجودة. هذا التمييز كان يمكن، لو أنه صح في ذهن الإنتيليجنسيا، أن يدفع إلى دراسة الظاهرة الوحدوية عبر التاريخ أي تجارب التوحيد السياسي التي كانت تنتقل فيها مجتمعات مجزأة أو كيانات سياسية مستقلة من حالة تجزئة إلى حالة وحدة، الطريق العلمي الوحيد الذي يمكن بها تحديد كيفية الانتقال إلى الوحدة، إن كان الوجود القومي في ذاته لا يعني الوحدة، فإن العقل يمكن أن يتساءل عندئذ، إن كان الأول لا يحقق الثانية، ما هي الطريق إذن إلى ذلك؟..

(*) في دراسة قادمة، «ما العمل؟»، سأحدد الطريق الموضوعية التي يمكن بها تحقيق مخرج من هذا السقوط.

(**) كلمة إنتيليجنسيا لا تعني تاريخياً المثقفين بشكل عام بل الذين يمارسون بينهم النقد الثوري للمجتمع أو النظام الذي يعيشون فيه، ويعملون على خلق مجتمع أو نظام بديل. القارئ يستطيع الرجوع إلى كتابي «المثقفون والثورة، الإنتيليجنسيا كظاهرة تاريخية» الطبعة الثانية. مكتبة بيسان، بيروت عام 2000.

يمكن الإشارة إليها تتأثر بنوعية الوعي أو الإدراك الذي يحدد عمل النضال تجاهها، ويترجمها إلى واقع نضالي. فإن لم يصح هذا الوعي أو الإدراك يخسر النضال فاعليته وقدرته على سيادة الأحداث والأوضاع التي يتفاعل معها حتى عندما تكون هذه الأخيرة مؤاتية للأهداف التي يعمل لها. إن قيمة عامل معيّن في تفسير أحداث أو ظاهرة معيّنة، سواء كان إقتصادياً، سياسياً، بيولوجياً، جغرافياً، تاريخياً؛ إلخ. . هي قيمة نسبية. إننا عندما ندرس فقط بدقة علمية هذه الأحداث أو الظاهرة وفاعلية المفاهيم التي نرجع إليها في تفسيرها، نستطيع أن نرى حدود استخدام هذه المفاهيم وتطبيقها.

إنني كما أشرت في مكان آخر من هذه الدراسة، يمكن الكلام أساسياً على نمطين رئيسيين في الحياة الفكرية، النمط الذي يُخضع الوقائع الموضوعية الأمبيريقية إلى رغبات ودوافع ذاتية، والنمط الذي يُخضع هذه الرغبات والدوافع إلى هذه الوقائع والعقلية العلمية. هذه الدراسة تحاول أن تكشف أن الخلل الأساسي في تفكير الإنتيليجنسيا العربية كان سيادة النموذج أو النمط الأول على أعمالها وممارساتها، أن هذا الخلل كان يعلن عن سقوطها، أن سقوطها كان مسؤولاً مباشرة عن الطريق المسدود الذي وصل إليه النضال الوحدوي، وأن الخروج من هذا الطريق، وإحياء هذا ونقله إلى صعيد تاريخي جديد، يشترط بالتالي تصحيحاً جذرياً لهذا الخلل، أي تجديد الوعي الذي تعمل به وبالتالي ظهور إنتيليجنسيا جديدة تمارس النمط العلمي.

النمط العلمي يعني أن المفاهيم والتصورات التي ينطلق منها أو يرجع إليها، تتطابق مع الوقائع المعروفة حول الموضوع الذي تنشغل به، ليس كل الوقائع بل أكثريتها على الأقل، أو بقدر كبير كافٍ للتدليل على وجود نظام أساسي تكشف عنه، عن علاقات انتظامية أساسية تنظّمها. فدرجة صحتها ترتبط بدرجة تطابقها مع الوقائع التي تكون موضوعاً لها. فالوقائع والأحاسيس المباشرة تخدع في مظهرها، ولا يمكن إدراكها عادة إن نحن اقتصرنا عليها، ولم نخترق هذا المظهر عن طريق تدخّل العقل العلمي. فالأرض، مثلاً، تبدو ثابتة والأرض متحركة، ولكن هذا العقل يكشف أن النقيض هو الصحيح، الثورة أو الإنتحار يبدو عمل إرادة شخصية أو ذاتية صرفة، ولكن هذا العقل يدل أن هذا غير صحيح، لأن هذه الإرادة تتمخض نهائياً عن وضع اجتماعي أو اجتماعي سياسي معيّن. «الكلام عن الموضوعية والحقيقة ممكن نتيجة وجود واقع مستقل يمكن لأقوالنا الحقيقية أن تتطابق معه»(1)، ما تصنعه هذه الدراسة هو بالتالي التدليل الموضوعي بأن النظريات أو بالأحرى «المفاهيم» التي

(1) Johnson, Reason In the Balance, Interuniversity press, 1995.

كانت تنطلق منها هذه الإنتيليجنسيا في ممارساتها وأعمالها لا تتطابق مع الوقائع والانتظامية التي تشكّل الظاهرة التي تنشغل بها، وأن النتائج السيئة التي وصلت إليها في نضالها كانت تترتب أساسياً على هذا الخلل في نمط تفكيرها، ولا يمكن بالتالي إدراكها والتغلب عليها دون تحديد هذا الخلل وتصحيحه.

إن أهم ما يميز المجتمع الحديث هو معرفة نوعية جديدة، المعرفة العلمية. هذه المعرفة كانت تعني منذ البداية أن الإنسان يستطيع بها أن يسيطر على الطبيعة ووسطه، على تجديد وإعادة تكوين المجتمع والإنسان نفسه. إنها كانت معرفة تربط أيضاً، وفي فلسفة عصر التنوير بشكل خاص «بين الحقيقة، السعادة والفضيلة»[1]. هذه المعرفة أو بالأحرى العقل العلمي الذي تعنيه، والمسؤول عنها، هو الموقع الذي تنطلق منه وترجع إليه هذه الدراسة. الإتجاه الذي يتخذه النضال الوحدوي في المستقبل، تجاوز سقوطه الحالي كنهاية، يرتبط بقدر كبير بتفسير عقلاني علمي مقنع للأسباب التي قادت إليه، تعيين هذه الأسباب شرط أساسي في الخروج منه، تقديم أو بالأحرى توافر تصوّر يمكن به استكشاف المستقبل من زاوية معيّنة كي نرى إن كان هذا المستقبل ينتصر أو يتنكر له يمثل ضرورة سيكولوجية وأخلاقية مُلحة جداً بين الضرورات الإنسانية التي يمكن أن تواجهنا. ولكن كي يكون هذا التصور فعالاً يجب أن يدل بأنه يتقدم أو على الأقل يجاري تحولات هذا المستقبل من الزاوية التي ينطلق منها هذا التصور، وخصوصاً عندما يكون تصوراً ثورياً يعمل على تحقيق نتائج معيّنة في أرض الواقع، المعرفة العلمية هي الطريق إلى ذلك. الفكر الحديث كان في جميع الميادين يعتمد على معرفة تراكمت ونُظمت بالمنهج أو العقل العلمي، الوعي الذي كانت تنطلق منه الإنتيليجنسيا العربية كان لا يمثّل هذا العقل ويتكون به، ولهذا كانت المفاهيم والوسائل التي اعتمدت عليها فاشلة في تحقيق مقاصد النضال الوحدوي.

إن تجاهل النتائج التي نصل إليها عن طريق المعرفة العلمية، التي يمكن لأي باحث أن يتأكد منها بالرجوع إلى الوقائع نفسها التي انشغلت بها هذه المعرفة في الوصول إلى ذلك حول ظاهرة ما، «يعني تجاهل أهم جانب في الحقيقة الموضوعية، وتجاهل هذا يعني اللاعقلانية»[2]. الفكر الذي لا يمثّل بشكل ما هذه المعرفة، الذي لا يرتبط بالواقع الموضوعي أو يدلل على صحته بالرجوع إلى الوقائع الأمبيريقية يكون تعبيراً عن مشاعر ورغبات وحوافز ذاتية، وبالتالي يجب تجاهله في ضوء العقلانية العلمية. جميع منجزات

(1) Pfaff, W, The Wrath of Nations, Simon and Schuster, 1993.

(2) Johnson, P. op. cit.

الحضارة الحديثة من الفيزياء إلى علم التحليل النفسي، من الثورة الفضائية إلى الثورة المعلوماتية، إلى الثورة البيولوجية الحالية، إلخ. . . تعود إلى هذه العقلانية. تصحيح مسيرة النضال الوحدوي ونقله إلى صعيد تاريخي جديد فعال يفترض تزاوجه بهذه العقلانية. هذا يعني إسقاط أو سقوط نمط التفكير الذاتي ـ أو «العقلية التبشيرية» كما تكشف عنها الدراسة الحالية فيما بعد، إن ولادة نمط فكري جديد يعني باستمرار سقوط نمط فكري سابق، وظهور إنتيليجنسيا جديدة تنطلق منه.

الإنتيليجنسيا التي تعمل دون هذه العقلانية العلمية التي تنظّم بها الوسط الخارجي أو العمل السياسي من زاوية معيّنة، قد ترى كل ما يجب رؤيته من مظاهر وأحداث خارجية، ولكنها تعجز عن اختراقها إلى الجوهري، الأساسي الذي يحركها من الداخل. إنها ترى التفاصيل ولكن ليس الكل المترابطة فيه، الأحداث ولكن ليس للعلاقات الانتظامية التي تنظّمها. الواقع بالنسبة لإنتيليجنسيا كهذه يعادل فقط مجموع الوقائع والظواهر التي يدل عليها، ولهذا فإن الواقع ككل مترابط، كسيرورة، كاتجاهات موضوعية، يفاجئها دائماً بعمله. هذا لا يعني سقوط كل عمل أو إنتاج يصدر عنها، بل النمط الفكري، والنظريات والمفاهيم التي تنطلق منه في تغيير الواقع في وجهة مقاصدها.

إن مجموع الأمثلة التي نقدمها على هذا السقوط لا تكفي في ذاتها للكشف عن طبيعة هذا السقوط لأن مجموع الأجزاء لا يعادل الكل الذي تشير إليه. دراسة هذه الأمثلة في ذاتها كما تبدو مباشرة في حدود المرئي ضرورية ولكن غير كافية، وبالتالي يجب تجاوزها والكشف عن التكوين الفكري، أو حتى النفسي العقلي الذي يقف وراءها. هذا التكوين يجب أن يكون تكويناً علمياً يعبّر عن عقلية علمية كي يمكن له إدراك الواقع الذي ينشغل به، أي إدراك القوانين أو الانتظامية العامة التي تنظّمه. المعرفة العلمية هي دائماً معرفة العام الذي تكشف عنه وقائع الظاهرة التي ننشغل بها من زاوية معيّنة. هذا يعني إن نحن أردنا هذه المعرفة حولها يجب أن ندرس الوقائع التي ترتبط بها في أمثلة مختلفة عنها، وأن نقارن بينها بغية الكشف عن هذا العام الذي تعنيه، أي القوانين أو الانتظامية التي أشرت إليها. «فالعلم هو أساساً نشاط يعمل على الكشف عن الروابط السببية بين أحداث العالم الخارجي»[1] الأمثلة أو الوقائع التي نرجع إليها يجب أن تدل باستمرار على المبدأ الذي يتم الانطلاق منه في تحديد وتفسير الظاهرة التي ننشغل بها. في موضوعنا ـ سقوط الإنتيليجنسيا ـ يجب بالتالي على الأمثلة التي نرجع إليها أن تدل باستمرار على طبيعة

(1) Elvee, R, ed. The end of science, University press of America, 1992.

السقوط كما تمّ تحديده كنتيجة ترتبت مباشرة على عقلية ذاتية غير علمية.

الوعي العلمي يلتحم بالواقع الموضوعي ويرتبط به باستمرار، والعمل السياسي يرتبط هو أيضاً بوعي معيّن يتجه به ويترجمه إلى واقع؛ فإن صحّ هذا الوعي الذي يقوم بذلك كان من الممكن لهذا العمل أن يكون فعالاً في تحقيق مقاصده واستخدام الإمكانات التي تتوفر له. الإمكانات الضرورية للنجاح توفرت للإنتيليجنسيا العربية، ولكن الوعي العلمي السليم لم يتوفر لها، وهذا كان يعني سقوطها. المفكر العلمي يدرس وقائع الوسط الخارجي من زاوية معيّنة لأنه يريد تفسيرها، وهو يريد ذلك لأنه يريد إدراكها مدفوعاً بحب المعرفة، لأنه يريد أن يدرك كي يكتشف الكيفية التي يعمل بها الناس، لأنه يريد إدراك الأسباب التي تفسر سلوكهم، أو كي يطوع هذا الوسط لمقاصد معيّنة. كي يحقق هذا كله يجب عليه أن يتجاوز الوقائع الفردية ويكشف عن العلاقات الانتظامية أو القوانين التي تشكّل النظام العام الكامن وراءها[1]. هذا ينطبق على الكتب التي نقرأها. فالمدرسة الفلسفية التفسيرية أو التأويلية (Hermeneuties) تقول لنا، في أهم إسهام فلسفي لها، على الأرجح، إنه يجب علينا إدراك السياق الذي ينغرس فيه الكتاب كله قبل اكتشاف المعاني المستورة في أي جزء من الأجزاء[2]. هذه الدراسة تدل، من هذه الزاوية، أن سقوط الإنتيليجنسيا يكشف عن خلل أساسي يخترق أعمالها وممارساتها ككل، وأننا كي ندرك هذه الأخيرة تماماً يجب أن نعود إلى هذا الخلل. إنها دراسة تقف بالتالي عند هذا الخلل، تحدد طبيعته والنتائج التي ترتبت عليه.

هذا لا يعني أن هناك كائنات إنسانية أو جماعات معيّنة دون وعي، وأخرى تمثل هذا الوعي تماماً، لأن الوعي يتخذ درجات ومستويات مختلفة مترابطة، ويتدرج بشكل غير ملحوظ من أشكال خافتة ومحدودة، إلى أشكال واضحة ومتكاملة نسبياً، قليل من الوعي يكون أخطر شيء، كما يكتب أحد المؤرخين الفلاسفة، ولهذا يجب أن نعمل على أن نكون ذوي وعي واضح وتام لما نحن عليه، أين نحن، وكيف وصلنا إلى الحالة التي نكون فيها[3].

الإنسان يتميز بالوعي كإنسان، ولا يمكن بالتالي له أن يتهرب أو أن يتجاهل التفكير الذي يعنيه، التفكير على مستوى مفاهيمي، ولكن التفكير الذي كانت تمارسه الإنتيليجنسيا

(1) Balfour.M. States and Minds, The cresset Press, 1953.

(2) Elvee, R. op. cit.

(3) Muller, H. The Uses of the past, shoken Books, 1985.

العربية كان متخلفاً، وبالتالي عاجزاً عن إدراك الواقع الذي انتدبت نفسها للعمل فيه، الإدراك الذي يكشف عن طبيعة هذا الواقع، عن الانتظامية أو الجدلية التي تحركه موضوعياً كي تعمل به. تفكيرها كان، على العكس، وسيلة في التعبير عن رغبات تتطلع إليها، عن مشاعر تحفزها، عن «ما يجب أن يكون»، تبشيرية مجردة تعمل على فرضها بصرف النظر عما يمكن موضوعياً في ضوء الواقع الموضوعي كما هو، وكما يمكن أن يكون في ضوء القوى والتحولات التي تحركه أو يمكن أن تحركه من الداخل. التفكير كان بالنسبة لها وسيلة غير واعية في التهرب من ضرورة الإدراك العقلاني الموضوعي، من العقل العلمي وتحدياته. «المنهج العلمي يعني في أوسع معانيه أنه منهج أمبيريقي، أي منهج يُستمد من الوقائع وليس من التأمل أو الرغبات، النتائج التي يصل إليها»[1]. إن التاريخ يكافئ الذين يخلصون إلى نتائج صحيحة يعملون بها حول العالم أو الظواهر التي ينشغلون بها.

المعرفة العلمية تؤكد دائماً شيئاً حول ما هي عليه حقاً الأشياء، وذلك على نقيض ما تبدو عليه بالنسبة للذين تنقصهم هذه المعرفة. هذه الدراسة تدعو إلى اختراق جدار الافتراضات والتفاسير السائدة التي تعودت عليها الإنتيليجنسيا، أو بالأحرى تعودت على الرجوع عفوياً إليها، واستخدام العقلانية العلمية في الكشف عن القوى والأسباب الأساسية التي تفسر سقوطها الذي قاد النضال الوحدوي إلى طريق يبدو مسدوداً، ثم الانطلاق من هذا الكشف نحو تحديد طريق الخروج من هذا السقوط. إنها إنتيليجنسيا تفكر من ناحية عامة ليس للكشف عن الوقائع بل للتدليل على مفاهيمها على حسابها. هناك فرق أساسي كبير بين فكرة نقبل بها عفوياً، وبين فكرة، أو أفكار نقبل بها نتيجة تحليل موضوعي عقلاني لها. لهذا يجب القيام بجهد عقلي كبير كي ندرك، فنقبل أن نرفض، في ضوء العقل العلمي، الأشياء التي نفترض جدلاً وجودها أو صحتها.

سقوط الإنتيليجنسيا ـ كما يتضح تماماً من الأمثلة الكثيرة التي أقف عندها فيما بعد ـ كان يجب أن يكون واضحاً، يفرض وجوده ويدفع إلى تجاوزه بعمل منظّم، أن يكون واضحاً إلى درجة لا تحتاج إلى جهد فكري في الانتباه إليه أو التدليل عليه، ولكن هذا لم يحدث رغم أن هذه الإنتيليجنسيا كانت قد انهارت تحت ثقل تخلّفها؛ لهذا كانت هذه الدراسة ضرورية للتعجيل بالكشف عن هذا السقوط لأن هذا الكشف الذي يعتمد على العقل العلمي ويرجع إليه هو الخطوة الأولى الأساسية في تجاوز السقوط وبالتالي الخروج من الطريق الذي يبدو مسدوداً. الأمثلة التي أشرت إليها تدل أن من الصعب تصور سقوط

(1) Johnson, P, op. cit.

إنتيليجنسيا أخرى يكون أكبر من هذا السقوط. وجود سقوط آخر مماثل ممكن، وهو موجود في ظروف وسياقات أخرى مختلفة، ولكن سقوط ينحدر إلى مستوى أبعد شيء يصعب وجوده في هذا القرن الذي يسوده العقل العلمي ومنجزاته التاريخية الفريدة. هذا السقوط يدل بوضوح أن الإنتيليجنسيا العربية كانت هي نفسها المشكلة وليس حلاً للمشكلة.

هذه الملاحظات يجب أن لا توحي أن الكشف عن هذا السقوط كافٍ في ذاته لتجاوزه، أو أن الدراسة تعني فقط تقديم نظرية حوله، وذلك لأنها في ضوء هذه الأخيرة تعيّن طريقاً للخروج منه في دراسة أخرى فيما بعد. إنها تحاول، في الواقع، أن تكتشف أرضية للأمل في هذا السقوط نفسه، إمكانات يمكن بها الخروج منه. «فالنظرية السياسية تنشغل أيضاً بالاحتمالات؛ إنها تحاول أن تحدد الأوضاع الكافية أو الضرورية في تحقيق مقاصد تُعتبر، لسبب أو لآخر، جيدة أو مرغوب بها[1]. هذه هي غاية هذه الدراسة لنظرية سياسية عامة حول هذا السقوط. القصد منها هو اكتشاف وسائل يمكن بها التصدي لهذا السقوط، أسبابه البعيدة والقريبة، والكشف عن مركز قوة في ذاتنا يساعدنا على استخدام إيجابي منتج لإمكاناتنا.

ليس هناك من حلول بسيطة على التساؤلات والمشاكل التي تُطرح، ويمكن أن تُطرح نتيجة سقوط الإنتيليجنسيا وما ترتب عليه من سقوط النضال الوحدوي في المرحلة التاريخية الحالية. ومن يتوقع حلولاً من هذا النوع لا يدرك هذه المشاكل، الحلول التي يمكن أن تدفع إليها، الزمان أو الواقع الذي نعيش فيه. ما يمكن صنعه هو تفسير طبيعة السقوط الأول وكيف أنه كان مسؤولاً عن السقوط الثاني، وفي ضوء ذلك تحديد النتائج التي ترتبت ويمكن أن تترتب على السقوط؛ ومن ثمّ تحديد المخرج ـ الحل. ولكن التحديد لا يعني في ذاته القدرة على الإقناع به مهما كان متكامل العقلانية العلمية التي يرجع إليها، أو القدرة على ترجمته إلى عمل إيجابي فعال يغيّر وجهة المستقبل العربي. ولكن الباحث، وخصوصاً عندما يكون مناضلاً ملتزماً، يرى أن واجبه الأول هو بأن يكون أميناً لنفسه كباحث ومناضل، فيركّز على تقديم تفسير صحيح لمشاكل كهذه دون أن يترك صعوبات وتحديات وتعقيدات الحل، أو حتى احتمال امتناعه على الحل، أن تقعده عن ممارسة عمله أو النيل من التزامه.

عندما ندرك الأخطاء أو الخلل الأساسي الذي قاد إلى سقوط النضال في هذه

(1) Wolin's Politics and vision little, Brown and Co. 1960.

المرحلة، فإن الخطوة الأساسية الأولى تكون قد تحققت في تجاوز هذه الهزائم والتغلب عليها. أما الخطوة الثانية الصعبة فهي تحديد الطريق العملي للخروج من هذا السقوط. والأوضاع الموضوعية التي يجب أن تتوافر لذلك. هناك قطاعات من المثقفين تنجرّ مع هذا السقوط، ليس لأنها عاجزة عن إدراك ما حدث من سقوط، أو لأنها لا تملك الاستعداد لتجاوزه، التطلع إلى تفسير علمي لما حدث أو تمثل هذا التفسير والعمل به عند توافره، بل لأن هذا التفسير الذي تنظّمه عقلية أو نظرية علمية تمتد إلى جوانبه الأساسية غير موجود.

ما كتبته لا يقول إن كان النضال الوحدوي أو الشعب العربي سيحل المشاكل والتحديات الكبيرة التي تواجهه أم لا، بل كيف يمكن لهذا النضال أن يصنع ذلك، الأوضاع التي يجب أن تتوفر له لأجل تحقيق هذا، إن هذه الأوضاع غير موجودة الآن، ولكن يمكن أن توجد؛ ولكنها لا تقول بأن هذا النضال سيكون أو لا يكون قادراً على استخدامها في تحقيق مقاصده. إنها تقول لنا إن تاريخ هذا النضال كان في الأربعين سنة الأخيرة تاريخ هزائم تثير دهشة واستغراب أي تفكير عقلاني علمي يقف عندها، وإن سقوط الإنتيليجنسيا كان مسؤولاً مباشرة عنها. أتمنى لو كان بإمكاني كمفكر يعتمد المعرفة العلمية أن أكون قادراً على التوكيد بأن نتائج المرحلة الحالية، مرحلة السقوط ستكون مؤقتة فقط؛ ولكنني قادر، بالانطلاق من هذه المعرفة، أن أحدد الطريق التي يمكن بها أن نجعل هذه النتائج مرحلية وبالتالي مؤقتة. المخاوف والآمال، المشاعر والرغبات ليست حلاً، فوراءها وفوقها تقف اتجاهات الواقع الموضوعي وجدلية التاريخ التي لا تعرف الرحمة، وعلى استعداد دائم بأن تسحق كل من يخرج منها أو يعمل ضدها. إنني أتمنى لو كان بإمكاني القول في ضوء العقل العلمي الذي أنطلق منه، بأن المستقبل لن يكون استمراراً لماضيه المهزوم أو حتى أكثر رداءة منه، ولكن من الممكن أن أحدد الأوضاع الموضوعية والذاتية التي يمكن بها إلغاء هذا الاحتمال.

إن نظرية تكشف عن سقوط الإنتيليجنسيا العربية ضرورية جداً كشرط ضروري أول في تجاوزها، وفي خلق أو ظهور إنتيليجنسيا جديدة تحل محل هذه الإنتيليجنسيا التي كانت ـ دون وعي منها ورغم نواياها الصادقة ـ حليفاً تاريخياً موضوعياً للعدو أو بالأحرى أعداء هذه الأمة. إنها نظرية ضرورية في تمهيد الطريق أمام ظهور نمط فكري جديد يعبّر عن عقلية علمية لا يمكن دونها ظهور هذه الإنتيليجنسيا الجديدة التي يحتاج إليها إحياء النضال الوحدوي، وتصحيح سيره وانتقاله إلى صعيد تاريخي جديد. الأساس حالياً هو إدراك طبيعة سقوط الإنتيليجنسيا الذي يقترن به ويعود إليه بقدر كبير على الأقل سقوط هذا النضال. فهذا الإدراك يعني في ذاته، بشكل غير مباشر، تحديداً ضمنياً لكيفية الخروج من هذا السقوط الثاني.

إنني أترك الوقائع ـ ممارسات وأعمال ومنطلقات هذه الإنتيليجنسيا ـ أن تعلن في ذاتها عن سقوطها. إن الكشف عن هذا السقوط بالاعتماد على هذا الدليل الموضوعي، يعني حافزاً على التغيير والتجديد. الناس بشكل عام ومنهم أكثرية المثقفين، لا يدركون تماماً أو بشكل سليم نسبياً الوضع الذي يعيشون فيه. هذه ظاهرة إنسانية عامة، لهذا فإن ترجمة علمية صحيحة له من زاوية معيّنة، في ضوء مقاصد معيّنة، تكون ضرورية في تصحيحه، التحرر منه وتجاوزه. هذا النوع من الإدراك السليم هو من صنع الإنتيليجنسيا. الإنتيليجنسيا العربية كانت غريبة بعيدة عن هذا النوع من الإدراك ابتداءً من الستينات، فكان سقوطها هو الآخر ـ كما نرى فيما بعد ـ بعيداً وغريب الأبعاد.

يجب الآن العمل باستمرار على تغذية الذاكرة التاريخية لسقوط الإنتيليجنسيا وما أشرت إليه كمرحلة الهزائم التي ترتبت عليه بقدر كبير، فلا تموت هذه الذاكرة مع الوقت. ولكن كي يصح هذا تحتاج هذه الذاكرة إلى إدراك علمي يفسر السقوط والمرحلة، ويولد القناعة العقلانية الثابتة التي تحتاج إليها للنمو والاستمرار كقوة في إحياء النضال الوحدوي دون معالجة هذا السقوط والخروج منه؛ فإن المرحلة تستمر وكأنها واقع تاريخي طبيعي، ولهذا كان من الضروري تكوين هذه الذاكرة كي لا تتحول إلى واقع كهذا. الدراسة الحالية تشكل محاولة في تحقيق هذا القصد، في إذكاء هذه الذاكرة وشحذها. إنها تعطي معنى تاريخياً للإنتيليجنسيا.

الوعي الذي نحققه حول السقوط يستطيع أن يساعد جداً، إن كان سليماً، على تغيير علاقتنا بالنتائج التي ترتبت عليه. في وصفه للوضع الأوروبي في العشرينات من القرن الماضي، يكتب مانهايم «في وضع معقد كوضعنا حيث تظهر مشاكل فكر جديدة، يجب على الناس أن يتعلموا بأن يفكروا بطرق جديدة لأن الإنسان مخلوق يجب أن يكيف نفسه باستمرار مع تاريخه المتغير. حتى الآن لم تكن مواقفنا تجاه سيروراتنا الفكرية تختلف كثيراً عن مواقف أي شخص ساذج، أي إن الناس كانوا قد تعودوا على السلوك والعمل في أوضاع دون إدراكها بوضوح»[1]. هذا ينطبق بدرجة أعلى بكثير على وضعنا، على الإنتيليجنسيا التي كانت مسؤولة بقدر كبير عنه.

الأفكار والنظريات الجديدة التي يمكن أن تفرز وعياً جديداً تظهر نتيجة أوضاع جديدة تدفع نحوها وتتطلب وجودها كي تنظّمها في تفسير، في إدراك ينسجم معها. الأوضاع والنتائج التي ترتبت على السقوط وقادت النضال الوحدوي في طريق يبدو مسدوداً، هي من

(1) Manheim, k. Ideology and UFopia, Harcourt, Bruee and World, 1936.

أكثر هذه الأوضاع شدة وبروزاً، ولكنها حتى الآن لا تزال دون نظريات كهذه قادرة أن تنظّمها في تفسير أو إدراك كهذا. الدراسة الحالية تحاول تحقيق هذه الضرورة من زاوية معيّنة، عندما نقدم تحديداً معيّناً للإنتيليجنسيا ـ لأيّة جماعة أو حركة سياسية ـ أو صورة معيّنة عنها وخصوصاً عندما تكون الصورة عقلانية تتميز بموضوعية علمية تدلل على صحتها، فإننا نكشف لها عن ذاتها، وفي ذلك نفسه نُحدث تغييراً ما إيجابياً فيها.

الإيمان بقدرة العقل على تحرير الإنسان وسيادته على نفسه والعالم أو الواقع الذي يحيط به، لا يقتصر على فلسفة التنوير الحديثة أو عقلانية القرن الثامن عشر بل يمتد إلى الفكر الحديث ككل، ويمثل تقليداً فلسفياً عريقاً. هذه الدراسة تقول بهذا الإيمان ولكن في شكله العلمي الحديث. تجديد النضال السياسي الثوري، أي نضال سياسي، ليس مسألة صياغات لفظية وانفعالات تنتج عن ذلك، بل هو إدراك عقلاني موضوعي صحيح يحدث خارج الوعي السابق العاجز. في كلامه عن الإدراك النفسي العلمي يكتب أحد كبار علماء النفس. «الإدراك يحمل معه تخطيطاً بنّاءً للعمل، في الإدراك يكمن الحل»[1]. تلك الصياغات قد تكون مريحة في المدى المباشر، ولكنها تتحول إلى موضوع للسخرية والمتاعب فيما بعد، الحالة الثورية قد تكون حالة مشاعر، ولكن مشاعر تنقاد للعقل والوعي العقلاني، إنها مسألة «رأس» وليس مسألة ألفاظ نرتاح إليها لأنها ذات صدى طيب. الناس يتعلمون كيف يحققون ويطورون مواقفهم وأفكارهم كمشاهدين ليس فقط لأعمال الآخرين بل لأعمالهم هم أيضاً. العلوم الحديثة، الاجتماعية والطبيعية تولد نظرة عقلانية، شكوكية وأمبيريقية إلى العالم تجعل الكائنات الإنسانية قادرة على أن تجعل أعمالها، وأفكارها نفسها موضوعاً لذاتها.

عندما يدرك الإنسان الشروط التي يفترضها التفكير السليم ويتطلبها الوعي الموضوعي العلمي في مواجهة مشكلة ما، أو في الوصول إلى مقاصد معيّنة، فإنه يكون قد اتخذ الخطوات الأولى الضرورية في التغلب على هذه المشكلة أو تحقيق هذه المقاصد. عندما ندرك تماماً أن من الضروري والممكن التمييز الواضح بين أقوال ومفاهيم يمكن التدليل أنها صحيحة وموضوعية وأخرى تعبّر عن مواقف ذاتية، عندئذ فقط نستطيع أن نتطلع إلى خلق معرفة سياسية يمكن للآخرين القبول بها والالتقاء فيها. العمل الذي ينتدب المفكر نفسه للقيام به هو تحرير العقل من المفاهيم والقيم السائدة، وخصوصاً عندما تكون عاجزة تماماً عن القيام بالدور الذي يُفترض بها القيام به. إنه عمل يعتمد العقل في خلق نظام من الظواهر

---

(1) Lombardi, D, Search for Significance, Nelson-Hall, 1975.

التي تحيط به بدلاً من الفوضى التي قد تكون تسربت إليها. إنه أداة المجتمع والتاريخ في ترجمة الانتقال من الثانية إلى الأول. إنه كما وصفه أحد المفكرين «يحرر مشاعر الفرد، وبهذا التحرير يعيد الحياة إلى الموتى»[1]. ديجا كتب مرة «الفنان يرسم لوحة بنفس الشعور الذي يلازم المجرم عندما ينفّذ جريمة»[2].

الهدف من تجاوز سقوط الإنتيليجنسيا وإحياء النضال الوحدوي، ليس فقط تحقيق المقاصد التي اقترن بها، بل تحقيق هذه المقاصد أيضاً كضرورة لإسهام الأمة العربية في تطور التاريخ والإنسانية. فأمة عاجزة عن إسهام كهذا فلا تشارك إيجابياً في صنع التاريخ، تكون أمة تخسر حقاً حقها في وجود إنساني سليم، بل حقها كجزء من الإنسانية نفسها.

التراجيديا هي، حسب تحديد شائع، «حالة كحالة ماكبث لا يستطيع فيها الفرد أن يعترف ويجابه جوانب قدره أو أن يتمرد عليه لأنه يكون قد أصبح خارج وعيه»[3]. الإنتيليجنسيا العربية أصبحت هي الأخرى خارج وعيها، ويجب عليها بالتالي إعادة صياغة هذا الوعي في عقلية علمية إن هي أرادت تجديد ذاتها فتكون قادرة على ممارسة دورها. ولكن كي يصبح هذا يجب أن تكتشف سقوطها. وهذا يحتاج كي يتحقق لها إلى تفسير علمي لهذا السقوط. هذه الدراسة هي محاولة تعمل نحو هذا القصد. إنها دراسة تحث المناضل على إدراك القدر السلبي الخطير الذي يترتب على هذا السقوط وسلسلة الهزائم التي ارتبطت به إن لم يكن هناك جهد فكري علمي مركز على تجديد الوعي الذي كانت ولا تزال تعمل به هذه الإنتيليجنسيا. دون هذا التجديد، فإن النضال الوحدوي سيكون عاجزاً كما كان حتى الآن، عن الإفادة من أوضاع موضوعية تاريخية جديدة قد تكون ملائمة لتحقيق مقاصده أو الدفع نحوها بشكل فعال. إنه نضال في سباق مع التاريخ، سباق يحتاج كي يستقيم أمره، إلى تجديد الوعي الذي يعمل به، وهذا يعني تجديد الإنتيليجنسيا. إن لم يتم إنجاز هذا في الوقت المناسب، فإن المؤرخ في المستقبل سيقول عند مراجعة هذه المرحلة، بأن هذه الأمة انهارت وفقدت ذاتها لأنها عجزت عن خلق إنتيليجنسيا تستطيع أن تدرك سقوطها.

---

(1) May, R, Freedom orid Destiny, W.W. Norton, 1999.

(2) May, R. The Courage to be W.W. Norton, 1994.

(3) May, R. Freedom and Destiny, W.W. Norton, 1999.

(4) Rand, A, For The New Intellectual A Signet Book, 1961.

(5) Wolin, s, op. cit.

(1)

سقوط الإنتليجنسيا
ومرحلة الهزائم

1

المقدمة

النضال الوحدوي وصل حالياً إلى نقطة أصبح فيها يواجه لأول مرة طريقاً يبدو مسدوداً، سقوطاً يهدد بأن يكون نهائياً، وحالة ضياع تام تقريباً تلف وجوده في ظلام دامس من المحيط إلى الخليج. هناك شعور غامض عام بأن هذا النضال قد يكون استنزف، ليس فقط إمكاناته بل إمكانات الأمة العربية ذاتها.

ما حدث؟ . . . كيف وصلنا إلى هنا؟ . . . كيف سقطنا من مرتفعات الخمسينات أو «حتى الستينات» في مستنقعات العقود الثلاثة الأخيرة؟ . . . كيف انتقلنا من الاعتزاز والآمال التي رافقت الأولى إلى المهانات التي رافقت الأخيرة؟ . . . كيف سقط النضال العربي ووصل إلى ما يبدو كطريق مسدود؟ . . . إنها تساؤلات يجب أن يقاسيها المناضل العربي، وهو أخذ، في الواقع يقاسيها وفي كثير من الأحيان يطرحها واعٍ على نفسه وعلى الآخرين، وكأننا أصبحنا شعباً ـ ضحية، شعباً ضاعت عليه إنسانيته بالنسبة للتاريخ! .

هناك قطاعات واسعة من الشعب، والمثقفين وخصوصاً الشباب الجامعي، تشعر بحالة إحباط عام وهي تتلمس طريقها في ظلام يحيط بها لأنها لا تعلم حقيقة ما حدث، ولا كيفية الخروج مما حدث، ولكنها تبحث عن حل أو مخرج! . . . هذا الشعور يدفع ليس فقط إلى صياغة نظريات تتميز، على عكس سابقاتها التي رافقت هذا النضال في العقود القليلة الأخيرة، بعقلانية علمية تستطيع أن تفسر، من زوايا مختلفة، ما حدث، بل أن تلقى إقبالاً واسعاً عليها يرفع هذا النضال إلى مستوى تاريخي جديد. في أي حال، إن غياب نظرية، أو نظريات كهذه، يعني استمرار حالة الضياع الحالية مع الأفكار والمفاهيم السابقة المهزومة وبالتالي استمرار السقوط المسؤولة عنه! . . . هذه القطاعات تحاول أن تتلمس طريقها في

هذا الوضع الذي يبدو مغلقاً أمامها، فتدرك طبيعة الوضع وكيف يمكن سيادته والخروج منه، ولكن ما كُتب حول ذلك لا يوفر لها حقاً هذا النوع من الإدراك الذي يمكن أن يجيب عن تساؤلاتها. الدراسة الحالية تحاول أن تحقق هذا الإدراك، وهي تصنع ذلك، كما يُفترض بها كدراسة علمية، بالرجوع إلى ممارسات وأعمال هذا النضال، وصفها، تحليلها، الكشف عن الكيفية التي تترابط بها وما يعنيه ذلك!.... المشكلة التي تواجهها قطاعات كهذه، هي أنها ترى تماماً النتائج التي ترتبت على سقوط النضال الوحدوي، أي على ما يبدو كطريق مسدود أمامه، ولكنها لا ترى أن التفاسير التي تُقدم تدل حقاً على طبيعته أو على مخرج عملي صحيح منه...

هذا الشعور يعود في قناعتي بقدر كبير، على الأقل، إلى حالة البلبلة والضياع التي يجد العربي نفسه فيها، إلى غياب تفسير أو مخرج توفره عقلانية علمية، أي عقلانية تستطيع، بالرجوع إلى وقائع وأحداث السقوط نفسه، أن تفسر ما حدث، وأن توجه بالتالي إلى اقتناع عقلاني به على صعيد من الوعي العلمي الذي يستطيع أن يفرض العمل معه، المأزق الذي وصل إليه النضال العربي يقترن بقدر كبير من اليأس لأن الإدراك العقلاني العلمي الذي يفسر ما حدث، مجرى الأحداث المتعاقبة الذي قاد إلى هذا الطريق شبه المسدود لم يتوفر له، هذا النضال لم يواجه أبداً في الماضي مرحلة كهذه المرحلة يتطلع فيها إلى حل، إلى مخرج، ولكن دون أن يوفق حقاً إلى ذلك!... الأصوات تعلن من كل جهة، بأشكال مختلفة، ضمناً أو صراحة عن المأزق، ولكن دون تقديم أي مخطط موضوعي عقلاني عملي للخروج منه والتغلب عليه ـ مخطط تصل إليه نتيجة دراسة للسياق التاريخي الذي قاد إلى هذا المأزق أو الطريق الذي يبدو مسدوداً. هذه الحالة ستوسع وتعمق باستمرارها ذاته اللامبالاة بهذا النضال وثوابته. سقوط هذا الأخير أو وصوله إلى طريق يبدو مسدوداً لا يزال سؤالاً مطروحاً يجب الإجابة عليه!... الدراسة الحالية هي محاولة في تقديم هذه الإجابة.

هذا المأزق أو السقوط سيستمر، واستمراره سيقتل نهائياً النضال الوحدوي وثوابته إن لم يتوفر له هذا الوعي العقلاني العلمي الذي يفسر هذا السقوط أو مرحلة الهزائم التي تمخض عنها، ويعيّن مخرجاً منها يستطيع منه أن يبدأ مرحلة تاريخية جديدة. جميع الموارد، والإمكانات التي يمكن أن تتوفر لهذا النضال ستظل مشلولة إلى أن يتوفر له هذا الوعي الذي يجب أن تعبر عنه إنتيليجنسيا جديدة تعرف كيف تنظّمه، وتنظّم معه تلك الموارد والإمكانات، إنتيليجنسيا قادرة بالاعتماد عليه وفي ضوئه أن تسخر له أيّة وضعية تاريخية جديدة يمكن أن تكون ملائمة لإحيائه ونقله إلى صعيد تاريخي أعلى. إن هدف هذه الدراسة

هو بالتالي ليس المساعدة على إدراك النضال العربي فقط، بل على السيطرة على هذا السقوط والخروج منه. المرض يصل عادة في نموه إلى أزمة تتمخض إما عن نهاية المرض أم نهاية المريض، التحدي الكبير الذي يواجه النضال الوحدوي حالياً هو، هل تكون الأزمة الخانقة التي يحياها بداية لحياة جديدة أم نهاية لوجوده ذاته؟ الأزمات تكون دائماً أليمة، ولكن الألم يشكل فرصة، بل ضرورة، للتطور والنمو، إن أدرك الإنسان طبيعتها وخصوصاً كيف يتغلب عليها ويتجاوزها.

هذه الدراسة تؤكد على القدرة الإنسانية في التمييز بين التصورات الصحيحة والتصورات المزورة للمشكلة، للظاهرة، للواقع الذي تواجهه؛ ولكن كي يصح ذلك يجب أن يتوفر هذا التمييز، وبالتالي إمكان الاستجابة للأولى والعمل بها. عندما يواجه شعب ما هزيمة أو هزائم متتابعة كما حدث لنا، فإنه يواجه خيارين أساسيين يمكن الاتجاه إلى أحدهما؛ فمن الممكن أولاً تجنب حقيقة الوضع وكل تفسير أو حتى تنبيه موضوعي عقلاني إليها، التركيز على اللحظة القائمة، الأحداث المشاغل أو الفوائد المباشرة، دون أية جسارة أو قدرة على التطلع إلى الأمام وإدراك ما يجب صنعه في المدى البعيد؛ ومن الممكن، ثانياً، الوقوف وقفة عقلانية جسورة من الوضع، إعادة النظر في الأفكار ومقومات النضال التي قادت إلى هزائم كهذه، إدراك الأسباب البعيدة لها، الكشف عن الطاقات والإمكانات التي يمكن استخدامها، وفي ضوء ذلك التخطيط المنظم البعيد المدى في التغلب على ما حدث. النضال الوحدوي كان يتبع حتى الآن الطريق الأول، وحتى عندما كان يفكر أنه يخطط ويعمل بشكل يتجاوزها.

المشكلة الأساسية في وضع كهذا، في أي وضع اجتماعي سياسي تاريخي، ليست الحالة التي نكون فيها، بل الاتجاه الذي نتحرك فيه، إننا نتحرك مرة مع الرياح التاريخية، ومرة ضدها، ولكن كي نصل إلى مقاصد تاريخية معيّنة يجب العمل مع هذه الرياح، الاحتمالات، التحولات، والإمكانات التي يمكن أن تكشف عنها. ولكن كي يصح هذا يجب أن نتحرك في ضوء عقلانية تاريخية موضوعية نكشف عنها في ضوء مقاصد معيّنة توجه تحركنا.

السؤال الذي يطرح حالياً نفسه بإلحاح هو: هل نتكيف مع الواقع العربي كما هو؟ كما صنعته هزائم متعاقبة؟... أم نتمرد عليه ونعمل على إعادة توجيهه إلى ما يجب أن يكون عليه ـ وكان يمكن أن يكون عليه ـ بالنسبة لمقاصد النضال الوحدوي؟... الخيار الثاني ممكن فقط إن تمَّ تجديد الوعي الذي كان يوجه هذا النضال، وبالتالي تجديد الأدوات التي

كان يستخدمها، وخصوصاً الإنتيليجنسيا التي تعبّر عنه. «ما يجب أن يكون» ليس مسألة رغبة وإرادة فقط، بل إرادة ورغبة تقترنان بوعي قادر على ذلك، ووعي كهذا يجب أن يكون وعياً علمياً، وهذا يعني تجديد نمط التفكير الذي كان يعمل به هذا النضال، أي تجديد الإنتيليجنسيا. هذا النمط أصبح الآن في حالة بالية، والعقلية التي يعبّر عنها أصبحت رثة. ما يجب الآن هو مقاومة السقوط بفاعلية، التغلب عليه وتجاوزه، ولكن مقاومة كهذه تحتاج، كي تصح، إلى نظرية علمية منظمة، صلبة، وجامعة لجوانب السقوط الأساسية ـ طبيعته، أسبابه، كيفية معالجته والخروج منه. «كي يقاوم أي شيء يحتاج الإنسان إلى مجموعة صلبة من المبادئ، مما يعني: فلسفة»[1].

الهزيمة الأخيرة ـ الإستسلام للاحتلال الصهيوني، الإعتراف بشرعية وجود إسرائيل، التسابق المخزي إلى تطبيع العلاقات مع هذا الوجود ـ دفعت قطاعات كبيرة من الشعب والمثقفين إلى التساؤل عن الأسباب التي قادت إلى ذلك، عن الخلل الذي كان مسؤولاً عنها، وبالتالي إلى رغبة حارة في تفسير ما حدث؛ هناك، علاوة على ذلك وكما ذكرت، شعور عام بأن النضال الوحدوي ـ والأمة العربية معه ـ يواجه مأزقاً أو أزمة خانقة، طريقاً يبدو مسدوداً، هذا إن لم نقل سقوطاً نهائياً، ولكن ليس هناك أي قدر من الوعي العام بأن هذا السقوط ترتب مباشرة على سقوط الإنتيليجنسيا، وأنه لا يمكن معالجته وتجاوزه دون ظهور إنتيليجنسيا، جديدة تمثّل نمطاً فكرياً علمياً يحل محل النمط الذي أشير إليه كالنمط التبشيري الذي كان يسود أساسياً هذه الإنتيليجنسيا حتى الآن. لهذا عندما نراجع ما يقدم من تفاسير، فإن الأكثرية الساحقة مما نجده يدور حول عناصر ذاتية وانحرافات شخصية، ولا يوفر أية دراسات علمية جامعة لظاهرة السقوط أو لمجراه ككل، للهزائم التي يتشكل منها، أي لما أرجع إليه هنا كمرحلة الهزائم(*). إنها دراسات لا تحدد طبيعته الأساسية التي تعكس ذاتها في هذه الأخيرة ككل، لا تنشغل بأسبابه البعيدة، تتكلم وكأن هذا الواقع الموضوعي غير موجود، ولا تحدد بالتالي في هذا الواقع نفسه هذه الأسباب، طريق الخروج منه أو التغلب عليه وتجاوزه.

* * *

الرفض لما حدث موجود على صعيد شعبي وفكري واسع، وهو رفض قوي، ولكنه

---

(1) Rand, A. op. cit.

(*) سأقف عند ما أسميه «مرحلة الهزائم» في مكان لاحق، كما هو واضح من الفهرس. هنا تجدر الإشارة بأن هذه المرحلة بدأت عام 1961. وحققت منعطفها الجذري في الساداتية.

لا يزال حتى الآن دون وعي علمي ينظّمه وينقله إلى صعيد تاريخي جديد. ما كان ينقص النضال الوحدوي سابقاً لم يكن أبداً مشاعر الالتزام القوية به، النوايا الصادقة في تكريس الذات لمقاصده، ولكن الوعي العقلاني العلمي الذي يستطيع أن ينظّم بشكل فعال قوي هذه المشاعر والنوايا. تصحيح هذا الخلل الأساسي ـ الذي يعني إنتيليجنسيا جديدة ـ شرط أساسي في تجاوز المأزق، الطريق الذي يبدو مسدوداً أمام هذا النضال. هذا النضال أصبح، في الواقع، دون إنتيليجنسيا وحالة السقوط التي وصل إليها كان من سقوطها! . . . الخطر المباشر الذي يهددنا ليس المأزق أو السقوط في ذاته بل خطر التراجع المستمر الذي يقود إليه تفكير هذه الإنتيليجنسيا، التكوين النفسي العقلي المتخلف الذي ينعكس في هذا التفكير.

الرفض لما حدث قد يكون موجوداً، وكذلك أيضاً الشعور بأن النضال العربي في مأزق أو في طريق يبدو مسدوداً، ولكن ليس هناك أي قدر من الوعي العام بأن هذا ترتب مباشرة على سقوط الإنتيليجنسيا وأن ليس من الممكن حقاً معالجة ما يعنيه من سقوط لهذا النضال دون ظهور إنتيليجنسيا جديدة تحل محل الإنتيليجنسيا التي كانت مسؤولة عن توجيه النضال العربي في مرحلة الهزائم.

السبب الأساسي البعيد وراء سقوط الإنتيليجنسيا هو ـ كما سنرى فيما بعد من الأمثلة الكثيفة التي أشير إليها كدليل عليه ـ هو أنها ليست من النوع المؤهل للإنتصار، الذي يستطيع الإنتصار، يستحق الإنتصار، أو القادر عليه حتى عندما تتوفر له أوضاع تاريخية موضوعية ملائمة لهذا الإنتصار! . . . .

المقاومة تجد منطلقها، أو بالأحرى، يجب أن تجد هذا المنطلق في النظر إليه ككل، أي في جميع الهزائم التي يتشكل منها هذا السقوط. الهزيمة الكبرى الأخيرة، هزيمة الاستسلام للإحتلال الصهيوني كانت الحلقة الأخيرة في سلسلة من الهزائم المتعاقبة علينا، ولهذا لا يصح الوقوف عندها ـ كما يحدث حا لياً ـ كأنها الهزيمة الوحيدة، رغم حجمها الكبير، بل يجب الرجوع إلى البداية التي كانت تحمل جذورها، والنظر إلى السلسلة أو مرحلة الهزائم ككل، لأن هذه الهزائم الأخرى أعدت لها، تترابط معها، ويجب إدراك هذه المرحلة كظاهرة واحدة إن نحن أردنا إدراكها. فهي تعكس ككلٍ خللاً أساسياً يتسرب إليها هزيمة، هزيمة.

هذه الملاحظات تعني أن هذه الدراسة تميّز، كدراسة علمية، بين الخلل وبين من يمارس الخلل من المثقفين، بين سقوط الإنتيليجنسيا الذي يعكس هذا الخلل وبين المثقف الذي يعبّر عنه، بين الظاهرة والأفراد،

أولاً: لأن من المفترض في التفكير العلمي أن يميّز بين العام والخاص، ويركّز على الأول.

ثانياً: كي لا يلتهي القارئ بالمؤسسات والحركات والأفراد الذين أذكرهم عن الخلل الأساسي الذي يمثلونه.

ثالثاً: كي لا يبدو وكأن الخلل يقتصر على الأفراد الذين أذكرهم، أو كأن هؤلاء هم أكثر الأمثلة بروزاً. إن هذه الأمثلة الأمبيريقية تمثل أساسياً قطاعات كبيرة من الإنتيليجنسياأو أكثريتها الساحقة في التدليل على هذا السقوط. أما عندما أشير إلى أمثلة فردية، فإنني أتجنب ذكر الأسماء، وذلك لأنني أنشغل بالضبط ـ كما أصبح واضحاً ـ بظاهرة معيّنة هي سقوط الإنتيليجنسيا العربية ككل، كنمط فكري معيّن كان مسؤولاً عنه، وذلك بصرف النظر عن نواياها وحوافزها.

رابعاً: لأنه يستحيل حتى ذكر «أهم»الكتابات التي تمثل هذا الخلل وذلك لعددها الكثيف الضخم.

خامساً: لأن الخلل يكون موجوداً ويستمر بوجوده بصرف النظر عن موقف ليلى أو زيد؛ ثم إن الفرد الذي يقع في هذا الخلل يستطيع تصحيحه، الخروج منه، ولكن الخلل يستمر.

سادساً: عندما تنشغل الدراسة بسقوط الإنتيليجنسيا وتدينها، فإنها لا تحكم مباشرة على الأفراد الذين تتكون منهم، بل على نمط فكري، سلوك معيّن في ضوء مقاصد معيّنة يشاركون فيها(*)، إنها دراسة تنشغل بظاهرة السقوط. ما يجمع هذه الإنتيليجنسيا ويوحّد بينها ليس نظرية أو مذهباً معيّناً، بل ميل عقلي، تكوين نفسي فكري مشترك ولهذا، فإن الدراسة تنشغل به، بالنمط الفكري الذي يمثله بالأعمال والممارسات والأفكار التي تعبّر عنه، وليس بأسماء فردية مسؤولة عنه. بما أن أكثرية الإنتيليجنسيا الساحقة كانت مسؤولة عن هذا الخلل الفكري الأساسي الذي كان أحد الأسباب الرئيسية الأولى لمرحلة الهزائم، كان من الضروري الرجوع إليها ككل، كظاهرة.

(*) ليس من الممكن طبعاً تعيين النسبة المئوية التي تمثل هذا السقوط بين المثقفين، ولكن من الممكن القول بشكل انطباعي فقط أن هناك على الأقل ما لا يقل عن 75 ـ 80 في المائة من الذين يشاركون فيه. هنا يجب التنبيه أيضاً إلى ناحية أخرى مهمة وهي أن الدراسة تنشغل فقط بالإنتيليجنسيا التي التزمت بالنضال العربي ومقاصده. هناك من يدرك الخلل الذي أتكلم عنه، أو على استعداد لإدراكه عندما يُكشف عنه، ولكن هؤلاء لا يزالون أقلية محددة نسبياً في خضم هذا السقوط الذي يمتد عميقاً في هذه الإنتيليجنسيا. النقطة المهمة كما سنرى ليست الإدراك الصرف فقط، بل تمثل هذا الإدراك.

إن رفض هذا السقوط، نفاد الصبر بما حدث، الإستعداد لمقاومته، الإستمرار على الالتزام بمقاصد النضال الوحدوي؛ الخ. . . كل هذا لا يستطيع في ذاته أن يترجم ذاته إلى عمل تاريخي فعال. كي يكون قادراً على ذلك يجب أن يقترن بتفسير يدل في ضوء العقل العلمي، على إمكان عمل كهذا. الوضع الحالي الذي ترتب على السقوط يكشف عن حالة ضياع وليس حالة يأس كما يبدو لأول وهلة ولكثيرين من الذين ينشغلون به. إن الثانية تعبّر، كما أعتقد، عن الأولى وبالتالي فإن تصحيح الأولى يصحح الثانية، ولكن هذا التصحيح يحتاج إلى تفسير مقنع، وهو يكون مقنعاً على المدى البعيد، إن كان ينتج عن العقل العلمي فيكون علمياً، أي تفسيراً يكشف عن الاتجاهات الموضوعية التي قادت إلى هذه الحالة، عن الانتظامية التي تفسرها، وفي ضوء ذلك يحدد كيفية الخروج منها. الإنسان يشعر عاجزاً عندما يواجه ما لا يستطيع تفسيره.

إننا نقف أمام هذا السقوط وندعو إلى المقاومة لأن هناك أملاً غامضاً بإمكان الإنتصار، وعي أو شعور ما بشيء يمكن القيام به في هذا السبيل. الهزائم أو المهانات لا ترغم على النضال ضدها بل تحتاج إلى شعور ما بوجود مخرج منها!. . .

ولكن شعوراً كهذا يحتاج كي يستمر ويتحول إلى قوة فعالة في تغيير الواقع لمصلحته إلى إدراك صحيح، أي علمي له، يعيّن الإمكانات والقوى والاستراتيجيا التي يمكن بها تحديد مخرج عقلاني مقنع من هذا السقوط، دون إدراك ضابط له كهذا ينكمش هذا الشعور مع الوقت ثم يتفتّت ويزول.

هذه الدراسة هي محاولة في صياغة هذا الشعور وبلورته على صعيد الوعي الذي يدرك كيف يفسر السقوط، وكيف يخطط بالتالي على ضوء هذا الإدراك مخرجاً له. هذا الوعي يشكّل حالياً ـ في غياب الأوضاع الموضوعية الملائمة، كما سنرى فيما بعد ـ طريق النضال إلى الاستمرار وتجديد ذاته إن استطاع أن يوفر لهذا الأخير نمطاً فكرياً جديداً يعبّر عن عقلانية علمية يقوم عليها كقاعدة له، وتمثّله إنتيليجنسيا جديدة يحتاج إليها في هذا التجديد.

إن كل نضال ثوري كبير يواجه في مجراه أوضاعاً تاريخية متحولة، ولكن عندما تتحول الأوضاع بشكل يمكن أن يُحدِث منعطفاً تاريخياً جذرياً، فإن ما ينطوي عليه من احتمالات وإمكانات إيجابية تضيع إن لم يتوفر لها وعي قادر بأن يدرك طبيعتها ويعرف بالتالي كيف يستخدمها ويضبطها في وجهة تاريخية معيّنة. العقلانية العلمية التي تعبّر عن نمط فكري جديد هي طريقة إلى هذا النوع من الوعي. هذه الدراسة هي، في الواقع، إعداد لاحتمال ظهور منعطف من هذا النوع الذي يمكن أن يفرز وضعية تاريخية ملائمة لإحياء النضال العربي على صعيد تاريخي جديد، فلا نفاجأ به عند ظهوره. إن الأوضاع التي نجد أنفسنا

فيها تصنعنا طالما أننا لا ندركها، ولكن عندما ندرك طبيعتها، أسبابها، القوى والاحتمالات التي تكشف عنها، نستطيع أن نتدخل فيها ونصنعها. «هذا ممكن لأن الظواهر السياسية والاجتماعية محدودة بنظام موجود ينظّم عملها»[1].

النضال العربي هو ككل نضال سياسي كبير، سيرورة ويتعرض كسيرورة لهبوط وعلو، لانتصارات وهزائم، ولهذا يجب أن لا ندع المأزق أو الطريق الذي يبدو مسدوداً بأن يوحي وكأنه نهائي بالنسبة لمقاصد هذا النضال؛ إنه يصبح نهائياً فقط عندما يكشف الواقع العربي أن ليس هناك من احتمال قيام أوضاع تاريخية جديدة تسمح بتحول جديد يمكن أن يساعد ـ إن صح استخدامه ـ في إلغاء هذا السقوط. النضال يعني مقاومة ما هو موجود بنقيضه، الصراع ضد ما حدث بما لم يحدث بعد، أو بما يجب أن يحدث. إن أردت أن أحدد ببضع كلمات فقط المشكلة الأساسية التي تواجه هذا النضال، فإنني أقول إنها حاجة مُلحّة إلى تفسير عقلاني علمي لما حدث يمكن الانتقال به أو على ضوئه إلى مخرج يمكن منه إحياؤه ونقله إلى صعيد تاريخي جديد يتجاوز به جذرياً المأزق، الطريق المسدود، وأوضاعاً قائمة تبدو وكأنها تقول له ولدعاته أن ليس هناك إجابات ممكنة من هذا النوع! . . . .

الدراسة تنطلق من الموقع الذي يميّز مباشرة أو ضمناً كل دراسة جدية أو كبيرة، وهو توجيه الأعمال الإنسانية ـ بشكل عام أو في صعيد معيّن ـ إلى تحقيق درجة أعلى من التحرر والتنّور في حياة الناس. إنها دراسة ترجو أن تكشف عن الاستعدادات النضالية المختلفة في المناضل العربي بشكل عام، وفي الشباب بشكل خاص. إنني أنشرها في هذا السياق الفكري الذي جاءت فيه لأنني أحترم العقل في القارئ وأتجه إليه. إنني لا أريد إهانة هذا العقل بالصياغات التبشيرية والإخراجات اللفظية. إنها دراسة تتجه بشكل خاص إلى قطاعات المثقفين الذين لم يشاركوا في مرحلة الهزائم وسقوط الإنتيليجنسيا الذي يقترن بها، إلى الذين يدركون هذا الخلل أو يشعرون به وبشكل خاص إلى الشباب الذي كان بعيداً عن المشاركة بالمرحلة والسقوط، وندعوهم للعمل على إعادة تكوين الإنتيليجنسيا بنمط فكري عقلاني علمي متكامل الجوانب، لأن هذا النمط شرط في إيقاف الانزلاق المستمر في المرحلة والسقوط، شرط للعمل الجدّي على إحياء النضال الوحدوي والخروج من هذه المرحلة ومن هذا السقوط.

«قصة» هذا السقوط «قصة» يجب أن تُكتب بوضوح كي تدرك الأجيال العربية القادمة كيف خسرت أجيال مرحلة الهزائم معركة المستقبل العربي، كيف أن عجز أو سقوط

(1) Wolin, S. op. cit.

الإنتيليجنسيا التي كانت توجه هذه المعركة ككوادر فكرية لها، أجهض فرصاً تاريخية ملائمة للإنتصار فيها، خرب إمكانات تتوفر وكان يمكن أن تتوفر، ودُمّر بالتالي المستقبل الذي كان يمكن أن يكون. إنها «قصة» إنتيليجنسيا تحملت مسؤوليات لم تكن أهلاً لها، وتصدرت نضالاً غير مؤهلة له. إنها إنتيليجنسيا ـ كما يتضح من الأمثلة التي أرجع إليها ـ يمكن منطقياً التفكير بأخرى مماثلة لها، ولكن من الصعب جداً، بل غير الممكن، التفكير بأخرى أكثر عجزاً فكرياً منها.

إنها دراسة أردت منها أن تكون شاهداً، أمام الأجيال القادمة، أمام التاريخ العربي، على الآلام والمهانات التي ستكون قدراً للشعب العربي، الشعب ـ الضحية، ليس نتيجة غياب الإمكانات النضالية، إمكانات العطاء الذاتي، الطاقة الإنسانية، أو غياب الأوضاع الموضوعية الملائمة، بل نتيجة إنتيليجنسيا أضاعت كل ذلك نتيجة سقوطها الفكري. إنها دراسة تحذّر أن العجز عن إدراك هذا السقوط، أو حتى التباطؤ في الإعلان عنه يعني التأخر في تجديدها، وهذا يمكن أن يعني تكريس مرحلة الهزائم. إنها «قصة» يجب أن تُقال كما حدثت، كما هي، كواجب أمام الأجيال القادمة، التي يجب أن تعرف كيف خسرت معركتها مع التاريخ في هذه المرحلة!... إنها دراسة تكشف عن الجهل الذي لا يعي ذاته، أو يسيء إدراك ذاته كمعرفة.

(2)

سقوط الإنتيليجنسيا العربية

في كتاباتي المختلفة كنت أحاول أن أقوم بإعادة نظر جذرية بأُسُسِ النضال الوحدوي والفكر الاجتماعي السياسي الذي يقترن به. الدراسة الحالية تتابع ذلك وتدعو إلى إعادة نظر كهذه في الإنتيليجنسيا العربية ومسؤوليتها عن وصول هذا النضال إلى طريق يبدو مسدوداً أمامه.

إن طبيعة ما نحاول إدراكه أو دراسته يتحدد بشكل أساسي بطبيعة المشكلة التي ننشغل بها. إنها طبعاً ليست مشكلة دائمة ومطلقة. فهي تطرح ذاتها فتصبح مشكلة لا يمكن أو لا يصح تجنبها في نقطة تاريخية معيّنة، ولأسباب تاريخية تدعو إليها. ولكن الخطوة الثانية المهمة هي الطريقة التي يجب الرجوع إليها في إدراك وتفسير طبيعة المشكلة وكيفية معالجتها والخروج منها. سقوط النضال الوحدوي الحالي يفرض وجوده كمشكلة، ولكنه لا يزال حتى الآن من دون تفسير صحيح، تفسير يعكس، كما أشرت سابقاً، عقلانية علمية كقاعدة ومرجع له. التساؤل أو السؤال الجذري الذي تنشغل به الدراسة الحالية كطريقها إلى تقديم هذا التفسير هو: هل يمكن أن يكون هذا السقوط، سقوط هذا النضال، من سقوط الإنتيليجنسيا؟.. هل يمكن أن يكون هذا السقوط الثاني العامل المباشر، على الأقل، الذي قاد إلى السقوط الأول؟.... هذا هو السؤال الجذري الذي تطرحه هذه الدراسة!... إن السؤالات الصحيحة أو الجذرية التي يطرحها أو ينشغل بها المفكر أو الباحث العلمي هي التي تكون الحافز الأساسي الذي يدفع إلى التحول الفكري.

إبتداءً من «الإيديولوجية الإنقلابية» أشرت أكثر من مرة بأن التطور العلمي والفكري يحدث أساسياً نتيجة الأسئلة التي يطرحها المفكر على عالمه. فنوعية الأسئلة التي تُطرح

تتميز بالأهمية الأساسية، إذ دون أسئلة مهمة خلّاقة لا نصل إلى أجوبة مهمة تدفع إلى تغيير صحيح، أو جذري لأي وضع.

السؤال الثاني الذي يتبع منطقياً السؤال الأول ويتفرع منه هو: ما هي طبيعة سقوط الإنتيليجنسيا، ولماذا حدث السقوط؟... السؤال الثالث هو: هل هناك من طريقة يمكن بها الخروج من هذا السقوط، ما ترتب عليه، وما سيترتب عليه من نتائج كارثية؟!...

ليس هناك من دراسة لا تكون مهمة إن كانت تكشف بشكل موضوعي عن طبيعة مشكلة أو ظاهرة ما. الخطوة الأولى هي طرح الأسئلة الصحيحة التي يمكن أن تقود إلى أجوبة صحيحة. بعض المفكرين يرون، في الواقع، أن طرح هذه الأسئلة يكون كافياً في كثير من الأحوال، لأن طرح السؤال يمكن أن يكشف القناع، ويوجه إلى الطريق الصحيح[1]. البعض الآخر يقول أيضاً «إن الاستمرارية الكامنة وراء التحول من عصر إلى آخر هي استمرارية مشاكل وليس حلول، سؤالات وليس إجابات[2]. طرح أسئلة أساسية صحيحة تكون مهمة وضرورية لأنها تعبّر عن شك بحالة، بشيء ما موجود، ودون شك كهذا لا يمكن تغيير الحالة أو الشيء، أي لا يمكن التخطيط لتغييره أو القيام بالتحقيق الفكري الضروري لذلك، إن اكتشاف حقيقة موجودة تبدأ بالشك، لأن الشك هو الطريق إلى البحث الذي نكتشف به الحقيقة[3].

الحافز الذي دعا إلى هذه الدراسة، العنصر الذي يبرر وجودها، هو أن ما تقوله حول سقوط النضال الوحدوي الحالي كسقوط كان من سقوط الإنتيليجنسيا، ويترتب عليه مباشرة، هو شيء تجاهلته وكانت بعيدة عنه التفاسير الأخرى التي ظهرت حوله. هذه التفاسير كانت، في أحسن الحالات، ثانوية، هامشية، جزئية، وبالتالي كان من الضروري تقديم تفسير يصحح هذا الخلل، لأن إحياء هذا النضال وتجاوزه لحالته الحاضرة لا يصح من دون تحديد صحيح للسقوط؛ فإدراك طبيعة السقوط الحالي ضرورة أساسية في خلق الإدراك الذي يجعل هذا ممكناً.

الإنسان لا يستطيع أن يستخرج نظرية صحيحة من ملاحظة مباشرة صرفة للأحداث والظواهر، أي دون فرضية أو أطروحة، تصور أو مخطط ما ينطلق العقل منه في تنظيم هذه الأخيرة. إن هذا العمل قد يؤدي إلى تغيير الأطروحة أو المخطط، ولكن دون منطلق كهذا

---

(1) Postman, N, Amusing Ourselves To Death, Penguin Books. 1986.

(2) Blumenberg, H. The Legitimacy of The Modern Age. MIT press 1983.

(3) Smith, H. Man and His Gods Grossetand Dunlap, 1957.

لا يستطيع العقل أن يصل إلى تنظيم الظاهرة التي ينشغل بها في قانون عام، أو أن يكتشف فيها قانوناً كهذا. إن العقل يستطيع أن يكشف عن اتجاهات أو انتظامية موضوعية في الواقع عندما يطرح عليه سؤالات دقيقة كشافة، وقيمة ما يصل إليه من نتائج ترتبط بأهمية السؤالات التي ينطلق منها. نوعية السؤالات التي يطرحها العقل على الطبيعة، المجتمع، التاريخ، هي التي تحدد الإجابات أو التفاسير التي يصل إليها العقل.

التفسير الذي تقول به هذه الدراسة من ارتباط بين سقوط الإنتيليجنسيا وسقوط النضال الوحدوي يشكّل، كما يجب في كل تفسير جذري سليم للظاهرة التي ينشغل بها، تفسيراً جامعاً ومنظماً (Systematic) لطبيعة السقوط، أي تفسيراً يترجم من زاوية معيّنة السقوط كظاهرة عامة. وفي جوانبه الأساسية. هذا التفسير يفرض وجوده، أو يجب أن يفرض وجوده بالعقلانية العلمية التي يمثلها، طالما أن ليس هناك من بديل آخر يفسر على صعيد علمي أعلى، وبالرجوع إلى أفكار الإنتيليجنسيا وأعمالها. هذا السقوط. إن قيمة النظرية، أيّة نظرية، هي قيمة نسبية تجد قياسها في درجة السيطرة التي يمكن أن توفرها على الأحداث، في قوة الدليل العلمي الذي تقوم عليه في التدليل على ضرورتها في إدراك هذه الأحداث.

القصد من هذه الدراسة هو تقديم نمط فكري علمي يمكن الرجوع إليه في تفسير مرحلة الهزائم التي كانت تعني هذا السقوط. أما المقياس الذي يقيس فائدتها وفاعليتها في تحقيق هذا القصد، فإنه ليس قدرتها على تفسير جميع أحداث هذه المرحلة أو جميع الهزائم التي تتشكل منها، فتقف عندها هزيمة، هزيمة. فهي لا تصنع ذلك، لا تزعمه، ولا تجد فائدة في ذلك للقصد الذي تبغيه، وهو تجديد الإنتيليجنسيا وإحياء النضال الوحدوي. المعيار لفائدتها، وضرورتها، هو قدرتها على توفير إدراك أكثر عقلانية علمية لهذه المرحلة.

هذه الدراسة لا تقول إنها تقدم تفسيراً تاماً لسقوط النضال العربي الحالي، ولكنها تقول إن التفسير الذي تقدمه يشكّل ضرورة أساسية في إدراكه وكيفية الخروج منه. ليس من تفسير يستنزف جميع جوانب الظاهرة أو المشكلة التي ينشغل بها، وقيمته هي في درجة الشمولية المُحكمة التي يمتد بها إلى الظاهرة أو المشكلة، في الترجمة العقلانية العلمية للسياق الموضوعي الذي انتهى في الحالة التي استدعت الانشغال بها، وفي الكشف عن اتجاهات وتحولات تاريخية موضوعية تدفع، أو يمكن أن تدفع بالواقع في وجهة معيّنة يمكن أن تخدم مقاصد يتطلع إليها. إن اعتماد نظرية معيّنة في تفسير سقوط النضال الوحدوي، أيّة مشكلة أو ظاهرة أخرى، لا يعني بالضرورة رفض نظريات أخرى كنظريات مغلوطة؛ فهي قد تكون

صحيحة بقدر ما، أو من زاوية معيّنة محدودة، ولكن يجب رفضها أو تجاوزها لأنها لا تفسر بشكل جذري، بنفس الفاعلية والشمولية أو كما يجب، هذا السقوط.

الإنتقاء ـ إنتقاء الوقائع أو الظاهرة التي تنشغل بها أيّة دراسة نقوم بها ـ يفرض ذاته علينا، لأنه يستحيل دراسة كل شيء، ولكن هذا لا يعني، كما تقول بعض الاتجاهات الفكرية والفلسفية إن «الحقائق» التي نصل إليها هي حقائق ذاتية، أو حقائق نسبية لأنها تكون ذات طبيعة ذاتية. فدراسات يقوم بها مهندس زراعي، جيولوجي، بيولوجي، أو كيمي لأرض معيّنة أو مكان جغرافي ما، هي دراسات انتقائية، ولكن من الخطأ الكبير اعتبارها نسبية في هذا المعنى الذاتي. إنها تعني فقط أنها دراسات تنشغل بجوانب أساسية للشيء نفسه. الخرائط هي أيضاً انتقائية؛ بعضها يركز على الطرقات، وبعضها على البحار، وبعضها على الجبال، الصحاري أو الوديان؛ الخ... ولكن هذا لا يعني أنها غير موضوعية أو غير علمية!... هذا ينطبق أيضاً على كل نظرية أو دراسة اجتماعية سياسية علمية. فكل دراسة أو نظرية كهذه تدرس نفس الواقع الاجتماعي السياسي التاريخي من زاوية، أو من منظور معيّن، وهي تجد أنها تقوم بذلك كضرورة علمية. فدراسة حول سقوط الإنتيليجنسيا، الثورة، أو الإنتحار، مثلاً، «يجب أن تُقيَّم وأن يحكم عليها في ضوء قصدها فقط»[1].

التاريخ ـ أيّة ظاهرة كانت ـ يمكن أن يُدرس من زوايا مختلفة، منها ما يكون إيجابياً أو سلبياً، مهماً أو تافهاً؛ الخ... ولكن كي تكون الدراسة علمية يجب أن ترجع إلى وقائع الجانب الذي تنشغل به، تقتصر عليها، وتكشف فيها عن العلاقات الانتظامية التي تنظّمها، فالدراسة العلمية تجد شرعيتها في كونها متسقة داخلياً، مفيدة في العمل نحو مقاصد معيّنة»[2].

كل نظرية أو «فلسفة سياسية تمثل، مهما كانت متطورة ناضجة ومتنوعة المقولات، منظوراً بالضرورة محدوداً، تنطلق منه في رؤية أو تفسير ظواهر الحياة السياسية»[3]. أما النتائج التي تصل إليها فهي، في عبارة كاسيرير «مختصرات للواقع، أي نتائج لا تستنزف مجال التجربة السياسية الواسع»[4]. في هذا السياق يكتب هكسلي «إننا جميعاً مختزلون أي أن ليس هناك من يستطيع أن يكشف عن الحقيقة كلها، الوقت بأن نعلن عنها إن نحن اعتقدنا

(1) Kaufman, W. Critique of Religion and Philosophy, Anchor Books, 1961.

(2) Ibid.

(3) Wolin, s. op. cit.

(4) Ibid.

بأننا صنعنا ذلك، أو الجمهور الساذج الذي يقبل بها. ما يقيس قيمة الحقيقة التي تقدمها النظرية هو وضوح منظورها»[1]. النظرية، أو حتى الفلسفة السياسية، تنشغل من زاوية معيّنة، بإدراك موضوعي لمشكلة معيّنة، وذلك على عكس الأيديولوجية التي تسخّر الواقع لخدمة تصور محوري.

عند مراجعة التاريخ الفكري الحديث، مثلاً، نجد مؤرخين سياسيين، من أمثال ألتون وهيميلفار، يدعون للرجوع إلى التاريخ السياسي الذي يقوم على دراسة الأمة ـ الدولة، أو الدولة القومية، وينكرون الطرق الأخرى في دراسته كطرق (approaches) غير سليمة؛ ونجد مؤرخين إقتصاديين من أمثال فوجيل، وكوسير، ولويد، يعتبرون أن التاريخ الإقتصادي كالتاريخ العلمي الوحيد؛ المؤرخون الاجتماعيون، من أمثال سترنز، أدانوا من جهتهم النماذج الأخرى، واعتبروا أن التاريخ الاجتماعي هو التاريخ الصحيح الوحيد؛ المؤرخون الفكريون، من أمثال هوايت، وأنكير سميث، أكدوا أن العالم كله كتاب وأرادوا تحويل جميع الناس إلى مؤرخين فكريين[2]؛ الخ...

لا شك أن مجرى التاريخ يجعل من الممكن لكل تاريخ من هذه التواريخ أن يكون صحيحاً بشكل نسبي، من زاوية معيّنة. ولكن النقطة المهمة هي أن نوع التاريخ الذي نرغب به يرتبط بما نريده من التاريخ، بالأطروحة التي ننطلق منها في تفسير أو إدراك هذا التاريخ. «يجب أن لا ننتظر من أيّة نظرية أن تفسر كل شيء، أو حتى الشيء الأهم. ليس هناك في الإبستمولوجيا كلها أي شيء أبداً يقول بأن التفاسير الصحيحة يجب أن تكون ذات سبب واحد»[3].

ليس هناك من عامل واحد، سواءٌ كان الإقتصادي، التقني، السياسي، الإيديولوجي، النفسي ـ العقلي؛ الخ... يمكن أن يكون السبب الوحيد الذي يفسر الأحداث الاجتماعية السياسية، أو أن يكون السبب النهائي للتحول التاريخي. «عندما ننظر إلى الخطوط السببية نرى»، كما كتب ماكس ڤابر في بداية هذا القرن، «أنها مرة تمتد من القضايا التقنية إلى القضايا الإقتصادية والسياسية؛ ومرة أخرى، من السياسية إلى الدينية والإقتصادية؛ الخ... ليس هناك من نقطة نقف عندها»؛ ثم يضيف «إن مفهوم المادية التاريخية، التي غالباً ما يتم

---

(1) Postman, N. op. cit.

(2) Evans, R. In. Defense of History.

(3) Olson. M, The Decline of Nations Yale University Press, 1982.

تبنّيها، بأن العنصر الإقتصادي يشكل بطريقة ما النقطة النهائية في سلسلة الأسباب، إنتهى تماماً كفرضية إقتصادية»(1).

إننا نجد، في الواقع، اعترافاً بهذه الحقيقة ـ صحة وضرورة تعدد التفاسير للواقع الموضوعي الاجتماعي السياسي، أو التاريخي ـ في الحضارات التاريخية الأولى. فالفكر المصري القديم مثلاً كان، كما كتب المؤرخ هنري فرانكفورت، «يسمح بأن يُدرك الشيء ليس بتحديد واحد ومنسق، بل بطرق مختلفة وغير مترابطة»(2).

إن نيتشه أعلن سقوط الميتافيزيقيا التقليدية التي تقول إن الحقيقة كامنة في الأشياء بشكل مستقل عن المعنى الذي يضعه الأفراد أو يكتشفونه فيها. ولكن في فلسفة نيتشه، أب ما يُسمى «الفلسفة ما ـ بعد ـ الحديثة» أصبحت الحقيقة تماماً نسبية وجميع القيم مسألة أفضلية شخصية. ولكن هذا لا يصح أن يعني، كما توحي هذه الفلسفة، أن الحقيقة أصبحت غير موضوعية. إن أحد المفكرين شبّه هذه الفلسفة إلى الخيارات التي نجدها في قائمة الطعام في مطعم صيني. إننا نستطيع أن نختار بينها حسب رغبتنا، ولكن خياراتنا محدودة موضوعياً بنوع المآكل الموجودة فيها. فنحن لا نستطيع مثلاً، أن نختار حمص بطحينة، كسكس أو تبولة». . ثم نمتنع عن الأكل لأن هذه المآكل غير موجودة. . . وإن نحن أردناها يجب أن ننتقل إلى «واقع موضوعي آخر». . . إلى مطعم آخر.

من المعترف به في جميع فروع المعرفة تقريباً أن التعقيد الضخم والمتنوع الجوانب الذي يكشف عنه الواقع الحقيقي (Reality) «يتجاوز كثيراً قدرة الفكر على الإدراك، قدرة أيّة طريقة فكرية، وأن الانفتاح الملتزم لتفاعل منظورات عديدة هو الموقف الفكري السليم»(3). هذا يعني أن ليس من الممكن عزل عامل واحد كالعامل المسؤول تماماً عن ظاهرة ما. «طريقة كهذه في تفسير الأحداث تنطوي على إغراء كبير لأنها تبسط كثيراً التحليل وتسهل أيضاً السيطرة على الأحداث والوصول إلى نتيجة معيّنة. ولكن تبسيط كهذا يشوه، مع الأسف، الواقع ويضعف بالتالي القدرة على التغلب عليه»(4). العامل الذي يتقدم على غيره ويجب الارتباط به في تفسير مشكلة أو ظاهرة معيّنة هو العالم الذي يكشف عن عقلانية علمية أعلى، ويكون أكثر فاعلية وشمولية في تفسيرها. هذا يعني أننا يجب أن نبدأ من

(1) Weber, M. Economy and society, Vol. I. University of California press, 1978.

(2) Witcutt. The Rise and fall of the individual, Macmillan Co, 1958.

(3) Tarnas. The Passion of the western Mind Ballantine Books, 1991.

(4) Clough, S, The Rise and Fall of Civilization McGraw- Hill, 1951.

الموقع التالي وهو أن ليس هناك من نظرية واحدة تتطابق مع جميع الوقائع المعروفة في صعيدها»[1].

* * *

الملاحظات السابقة تدل بوضوح على أهمية الوعي أو التصور الذي ننطلق منه في دراسة الواقع، المشكلة أو الظاهرة التي ننشغل بها، لأن الجانب أو الصعيد الذي نختار دراسته في هذا الواقع، الطريقة التي نعالج بها المشكلة أو الظاهرة التي ننشغل بها، يرتبطان بالتصور الذي ننطلق منه، وأن اختيار هذا الأخير يعني أنه يتميز عن غيره بأهمية أو أفضلية خاصة في تفسير ما نرغب في تفسيره. هذا يعني، في دوره، أهمية خاصة للوعي، لنوعية الوعي الذي ننطلق منه، لأنه الأداة التي توجه هذا التصور. الكلام عن سقوط الإنتيليجنسيا يُبرز، في الواقع، أهمية هذه الواقعة لأنه يعني سقوط هذا الوعي فيها، وأن هذا السقوط كان مسؤولاً ـ مسؤولية مباشرة ـ كما سنرى في مجرى هذه الدراسة، عن سقوط النضال الوحدوي.

هذه الملاحظات السابقة تدل أيضاً على واقعة أو حقيقة أخرى، وهي أن الواقع الموضوعي يعني اتجاهات وقوى وتحولات، أو قوانين عامة، تكويناً موضوعياً قائماً في ذاته، وأن العمل معه بفاعلية ونجاح يرتبط بقدرتنا على إدراك طبيعة هذا السقوط الذي خرب هذا النضال ويشكّل شرطاً أساسياً في الخروج منه.

الإنتيليجنسيا، التي يُفترض بها أن تكون ممثلة للوعي وحاملة له، تشكّل بالتالي الأداة الوسيطة بين الأوضاع الاجتماعية السياسية التاريخية التي تعمل فيها وبين النضال الذي يرمي إلى تغييرها. هذه الأوضاع لا تكشف بشكل مطلق أو حتمي عما يجب على الناس العمل به أو صنعه، بل تضع حدوداً معيّنة على عملهم. هذا يعني أن هناك في الأوضاع التي تعمل فيها خيارات معيّنة تكشف عن احتمالات موضوعية ممكنة، وأن عليها أن تختار الاحتمال الملائم للنضال الذي تمثّله، وأن تعمل مع القوى، التحولات والاتجاهات الموضوعية التي يمكن أن تخدم مقاصده. هذا يعني، في دوره، أن على الإنتيليجنسيا أن تتميز بوعي علمي صحيح فعال تنقاد له وتعمل به كي يمكن لها أن تمارس هذا الدور بنجاح. ولكن عندما تقود هذه الخيارات، مرة بعد أخرى، إلى نتائج لا تخدم هذه المقاصد، بل تخربها على امتداد مرحلة طويلة لا تزال قائمة، تتابع مجراها من هزيمة إلى أخرى، فذلك يعني بوضوح أن هذه

(1) Feyerabend, P. Against Method, verso, 1990.

الإنتيليجنسيا هي إنتيليجنسيا عاجزة غير صالحة أبداً لهذا الدور. الإنتيليجنسيا تعمل، كأداة وسيطة، على تغيير الأوضاع القائمة من منظور معيّن، ولكن عندما تكون النتائج التي تترتب على تدخّلها متناقضة مع توقعات هذا المنظور، فإن هذا يعني سقوطها.

الإنتيليجنسيا ضرورة أساسية، أو بالأحرى وجود يفرض وجوده على كل حركة ثورية، على كل نضال سياسي جذري، لأنها تحمل الوعي الذي يحتاج إليه النضال والحركة. ولكن إن كان هذا الوعي غير منسجم مع طبيعة الواقع وحركته وإمكاناته وحدوده الموضوعية، فإنها لا تعجز فقط عن قيادة الحركة أو النضال نحو مقاصد معيّنة، بل تخرب وتجهض الإمكانات المتوفرة، والاحتمالات التاريخية الممكنة لها، كما حدث للنضال العربي.

كل عمل سياسي ـ بل إنساني ـ سواء كان في أكثر أشكاله بساطة أو تعقيداً، وسواء كان من صنع فرد، جماعة صغيرة أو كبيرة، يرتكز أساسياً على قاعدتين، قاعدة نظرية وأخرى عملية، واحدة تعتمد على الإدراك أو الوعي، والثانية على التنفيذ. الأولى تتقدم ضرورياً على الثانية، لأن ليس هناك من عمل كهذا دون نوع ما من الإدراك أو الوعي يقترن به، ويرجع إليه. هذا يعني أن منجزات الثانية ترتبط بطبيعة الأولى وتوجيهها، التي تزداد أهمية ـ كما تدل التجارب التاريخية من سياسية اجتماعية وإيديولوجية ـ مع الأزمات، المراحل الانتقالية، أو بكلمة أخرى، مع درجة تفكك البنى التقليدية التي كان الناس يعملون بها. هذا يعني أن سقوط الثانية في تحقيق الأهداف التي تريدها يعني بوضوح سقوط الوعي الذي كان يوجهها، وأن هذا يعني، في دوره، سقوط الأداة التي تعبّر عنه، أي الإنتيليجنسيا.

في جميع الحركات الثورية والثورات، في جميع أشكال النضال السياسي الجذرية، كانت الإنتيليجنسيا تمارس بشكل مهم دور الوسيط بين التاريخ والتحولات التاريخية وبين الشعب والقوى الثورية. إنها هي التي كانت توفر لهذه الأخيرة ترجمة الأحداث والرؤيا التاريخية التي كانت تحتاج إليها في عملها. لهذا إن كانت الإنتيليجنسيا عاجزة فإن الوعي الذي يُفترض به توجيه النضال الثوري يكون عاجزاً وبالتالي النضال نفسه. الإنتيليجنسيا كانت تجد تاريخياً معناها وشرعيتها في دورها الذي يمثّل الوعي المتقدم تاريخياً، الذي يتقدم حركة التاريخ، إمكاناته وتحولاته الموضوعية، أو يجاريها، فلا يتذيل بذيلها أو يتخلف عنها. الإنتيليجنسيا العربية كانت تدلل باستمرار أنها عاجزة عن ممارسة هذا الدور، مما يعني أنها كانت إنتيليجنسيا مهزومة، هذا يعني، عند حدوثه، خضوعها ـ كما يكتب المفكر

الهندي، غانجولي عن الإنتيليجنسيا بشكل تاريخي عام ـ لمصالح شخصية ضيقة[1].

العمل أو النضال العملي ينطوي بالضرورة على طريقة معيّنة بالتفكير. والهزائم التي يتعرض لها هذا العمل يعني خللاً أساسياً في طريقة التفكير، ولهذا فهي تفرض، في معالجتها والخروج منها، معالجة أساسية لهذا الخلل. إن «أنا أعمل» تعني آلياً «أنا أفكر» أو «أنا أعلم بأنني أعمل وكيف يجب أن أعمل»، ولكن سقوط «أنا أعمل» يعني بالضرورة سقوط «أنا أفكر» التي رافقتها، ولهذا كانت الوقفة الفكرية التي أشرت إليها سابقاً ضرورية في تصحيح وتجديد «أنا أعمل». مرحلة الهزائم التي تأدّت بالنضال الوحدوي إلى ما يبدو حالياً كطريق مسدود، تفرض الآن هذه الوقفة الفكرية الجذرية نحلل فيها الأسباب التي قادت إلى هذه النتائج، والخروج منها بحلٍ جذري لهذا المأزق الذي وصل إليه هذا النضال. فمتابعة العمل من دون هذه الوقفة يقود، كما حدث سابقاً، إلى هزائم أخرى. إن «أنا أفكر» تتقدم حالياً على «أنا أعمل»...

«أنا أفكر» تعني في الوقت نفسه وعياً ذاتياً، أي وعياً يرتد فيه الإنسان إلى ذاته، يتطلع إليها من الخارج ويحوّلها إلى موضوع له. فالكائنات الإنسانية تستطيع أن تصبح واعية لذاتها، أن تدرك ذاتها الخاصة كما تدرك الآخرين. هذا الوعي الذاتي يتفرع، في الواقع، من الوعي لوجود هؤلاء. هذا يعني أن الخطوة الأولى في معالجة هذا السقوط هي توفير وعي جديد يعتمد نظرية جديدة يستطيع بها الفرد الرجوع إلى ذاته، وبالتالي محاسبتها في ضوء علاقتها بهذا السقوط. فالمناضل العربي يحتاج إلى وعي جامع لأبعاد هذا السقوط لأنه دون هذا الوعي لا يستطيع الخروج منه[*]. إن كولينغود، المؤرخ الكبير، يؤكد في هذا السياق، أن «التاريخ هو أولاً تاريخ الفكر، مما يعني أنه منقوع بعنصر فلسفي. فكل الأعمال الإنسانية يمكن أن تدرك فقط في ضوء الأفكار التي تكون هذه الأعمال التجسيد الخارجي لها»[2]. إنني أشير إلى هذا القول كمثل عابر فقط عما يقوله عدد كبير من المفكرين الكبار.

الثورة الحقيقية تكون في الوعي، في تجديده، وهي يجب أن تحدث في الوعي كي يمكن أن تحدث في المجتمع، أو كي لا تُشوّه أو يتم إجهاضها عندما تحدث؛ والمثقف

(1) Ganguli, B.N. Ideologies and The Social Siences Arnold Heinemann Publichers, 1974.

(*) راجع للكاتب «النظرية الإقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية» حيث يجد القارئ توكيداً على دور الوعي، ونقداً للمفهوم الإقتصادي، في تفسير التاريخ.

(2) Smart. H.R philosophy and its History Open Court, 1962.

الحقيقي هو الذي يستطيع أن يساهم في صنع هذه الثورة، هو الذي يعيش في ضوء العقل الذي يتمحور وعيه عليه كقاعدة له. «مهمة المثقف (أو الإنتيليجنسيا) هي نقل المعرفة والعمل على تثقيف القراء بالفكر العقلاني والعلمي وليس الانغماس في الأحكام الأخلاقية»[1]. المثقف الحقيقي، العقلاني العلمي، يترك للوقائع، الانتظامية أو القوانين التي تنظّمها بأن تتكلم. «سياسة المثقف هي سياسة «الحقيقة أولاً» لأن عمله يعني الحفاظ على تحديد مناسب للواقع (Reality).. المثقف يجب أن يكون الضمير الأخلاقي لمجتمعه، على الأقل بالنسبة إلى قيمة الحقيقة... وهو يجب أن يكون أيضاً إنساناً غارقاً في العمل على معرفة ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي... إن كنت تسأل إلى ماذا ينتمي المثقف، فالإجابة يجب أن تكون بأنه ينتمي أولاً إلى تلك الأقلية التي كانت مسؤولة عن الفكر الكبير الذي يقوم به العقل العقلاني»[2].

بعد مراجعة عامة للمفاهيم التي كانت تحدد المثقف (intellectuel) يخلص وولف إلى القول. «ماذا وجدنا؟... بأن المثقف هو الإنسان الذي يكرّس ذاته للعقل... وفي ضوء ذلك، ضوء هذه الشرعية، يحلل ويُقيّم عقلانياً مجتمعه... مؤمناً أن الآخرين موهوبون مثله بالعقل»[3]. المثقف هو إذن إنسان يتميز، يُفترض به أن يتميز، بالرجوع إلى العقل كقاعدة محورية لتفكيره، والإنتيليجنسيا تتشكل ويُفترض بها أن تتشكل ليس فقط من مثقفين يمارسون النقد لزمانهم، مجتمعهم، النظام القائم، ولكن يعتمدون في ذلك على العقل كمنطلق ومرجع.

هذا يعني أن مسؤولية الإنتيليجنسيا ـ المثقفون بشكل عام ـ هي أن تقول الحقيقة وتكشف عن الأكاذيب. هذا قد يبدو كحقيقة لا تحتاج في الواقع، إلى أيّة مناقشة. ولكن هذا غير صحيح لأن الإنتيليجنسيا العربية الثورية لا تعرف أو تتعرف إلى هذه الحقيقة في ممارساتها. فالذبذبة مثلاً، التي تتميز بها فتحولها باستمرار من موقف سياسي، أو حتى إيديولوجي أساسي، إلى آخر يتناقض معه، يمكن أن تعني واحداً من أمرين، إما أنها لا تعرف «الحقيقة»، لا تتميز بأي وعي موضوعي صحيح سليم للواقع الذي تتعامل معه، أو للقضايا التي تلتزم بها، وإما أنها تدرك ذلك ولكنها تغيّر مواقفها وتتاجر بها خدمة لمصالحها!.. إنها في كلا الحالين تدل على سقوطها كإنتيليجنسيا.

(1) Wolff, Beyoud The sociology of Knowledge Beacon, press, 1965.

(2) Wright, C.M. Power, Politics, Oxford Wniversity press, 1963.

(3) Wolf, Op. cit.

هناك مفكرون عديدون قالوا، من براغماتية ويليام جايمس إلى وجودية هايدغار، مثلاً، إن الحقيقة هي ما يعطي الناس ثقة بأنفسهم ويجعلهم أقوياء في أعمالهم، وإن هذا النوع من الحقيقة هو النوع الذي علينا أن نكون مسؤولين عنه. إن نحن حكمنا على الإنتيليجنسيا في ضوء هذا المقياس، وليس فقط في ضوء المفهوم الآخر الذي يقول إن الحقيقة هي ما يتطابق مع الواقع الموضوعي في طبيعته وتحولاته الموضوعية، فإنه يكون مقياساً يعلن من زاويته عن سقوطها، لأنها كانت هنا أيضاً عاجزة عن تحقيق أحكامه في ممارساتها ومواقفها. ما يمكن إضافته هنا هو أنه قد لا يكون من الغريب أن نجد إنتيليجنسيا لا تدرك أنها جاهلة بالحقيقة سواء كانت من النوع الأول أو الثاني، ولكن من الغريب أن نجد إنتيليجنسيا تكشف باستمرار عن هذا الجهل، وعن مسؤوليتها المستمرة عما كان يترتب على ذلك من هزائم متواصلة، فلا تعترف بمسؤوليتها، ولا يوجد أحد يحاسبها ويعاقبها على ذلك.

المفكرون الكبار في التاريخ وخصوصاً في العصر الحديث، وابتداءً من القرن الثامن عشر، بل القرن السادس عشر (ماكيافيللي!) وعصر النهضة، كانوا باستمرار يدعون المثقفين بأن يقولوا الحقيقة حول الطبيعة، السياسة، المجتمع والتاريخ. المثقف (الإنتيليجنسيا) يجب أن يكون «أميناً لتقليد المثقفين، ولكن في الوقت نفسه يجب على الحقيقة أن تكون ذات قيمة سياسية في المعنى القديم للسياسة كنشاط لأجل المصلحة العامة»[1]. ليس من الممكن إدراك هذا العصر الحديث وجوانبه المختلفة دون إدراك الأثر الكبير الذي مارسه تعاقب مستمر من المفكرين الذين كان فكرهم يمثّل ثورات أو تثويراً متواصلاً للأوضاع القائمة، من أمثال غاليلو ونيوتن، فلاسفة العقلانية وعصر التنوير، كونت، ماركس، داروين، إسبنسر، ديكارت روسو، لوك، هوبز، هيوم، هيجل، فيورباخ، فرويد، سارتر، إلخ... وعشرات غيرهم.

هذا الدور كان في الماضي مسؤولية «الكهنوت» في أشكاله التاريخية المختلفة. فالناس كانوا يحتاجون إلى وسيط بينهم وبين الآلهة، وسيط ماهر يدرك طبيعة ومزاج هذه الأخيرة فيتدخل معها لمصلحتهم[2]. «في الأطوار التاريخية الأولى أو المجتمعات البدائية كان الشخص نفسه أو الأشخاص يمارسون الناحية النظرية والناحية العملية، ولكن هذا لا يعني أن الفرق بينهما لم يكن موجوداً، هذا رغم أنه لم يكن بارزاً».

---

(1) Ibid.

(2) Wender, H, The Rise and Fall of the Ancient World, Philosophical Library, 1976.

الفرق الجذري بين هذا الكهنوت الذي نجده في الحضارات التاريخية السابقة وبين الإنتيليجنسيا الحديثة، هو أن الأول كان يستنطق إرادة الآلهة كي يكشف عما «تريده» فيعمل به، في حين أن الثانية تستنطق الطبيعة، التاريخ، المجتمع، الطبيعة الإنسانية نفسها كالحقائق العليا، وذلك كي تكشف هي الأخرى عن إرادتها ـ ولكن كما تكشف عنها في القوانين والاتجاهات الموضوعية الإنتظامية ـ وذلك كي تعمل معها وبها.

دور الإنتيليجنسيا ـ العقل المستقل نفسه ـ في الحياة السياسية يظهر في أهميته التاريخية، ويتحول نوعياً، في مجرى الأزمات العامة، المراحل الثورية، المنعطفات التاريخية الجذرية، التي تحاول فيها المجتمعات الإنتقال من نظام سياسي اجتماعي سياسي أو إيديولوجي إلى نظام آخر. فالإنسان يبتعد عفوياً عن استخدام العقل المستقل كدليل له، ويميل إلى اتخاذ تقاليد، صيغ إيديولوجية بسيطة مبسطة، طقوس وشعارات ترمز إليها، وذلك لأن هذا العقل صعب الممارسة، يتطلب ليس فقط درجة معيّنة من المعرفة، بل جهداً فكرياً نقدياً مستمراً تقريباً تنوء به أكثرية الناس. لهذا كانت المجتمعات تحتاج عبر التاريخ إلى هذه الهزات الشديدة التي تفرض عليها الإنفتاح على هذا العقل المستقل. «الدوغماتية هي»، كما كان يكتب أوغست كونت ابتداءً من العشرينات في القرن الماضي، «حالة الذكاء الطبيعية التي يتجه إليها الإنسان باستمرار، بطبيعته ذاتها... لأن الشكوكية هي حالة أزمة تنتج حتماً عن هيمنة الفكر التي تظهر بالضرورة كل مرة يكون العقل فيها مدعوًّا إلى تغيير مذاهبه... وفي الوقت نفسه أداة ضرورية تُستخدم لتسهيل الإنتقال من دوغماتية إلى أخرى.. ليس من المقدور على الكائنات الإنسانية إستهلاك حياتها في نشاط عقيم، تفكر وتحلل دائماً السلوك الذي يجب عليها اتخاذه. فالعمل هو الذي يجذب أساسياً الإنسانية ككل باستثناء جزء ضئيل جداً يتجه بطبيعته إلى التفكير. ولكن كل عمل يفترض مبادئ توجيه تتوفر مقدماً، مبادئ لا يملك الأفراد أو الجماهير الوقت أو الكفاءة على إقامتها، أو حتى على التحقق منها خارج العمل بها، أي النتائج التي تترتب بها». هذه النتائج التي يشير إليها كونت كمقياس لصحة المبادئ التي توجه العمل كانت تدين بوضوح، وبشكل جذري «الجزء الضئيل جداً» المسؤول عنها، أي الإنتيليجنسيا العربية في موضوعنا. ولكن هذه الإنتيليجنسيا تستمر في عملها، تمارس الخلل الأساسي نفسه الذي كان سبب سقوطها، دون أن يتسرب إليها أي شك بصحة تفكيرها، دون أن تحاسب نفسها أو يحاسبها أحد على ذلك.

إن برغسون أشار مرة بأن الخطوة الأولى التي يتخذها الفيلسوف الخلّاق يجب أن تكون قطعاً نبذ النظريات والمذاهب المختلفة التي يعتبرها المفكرون الآخرون كحقائق يقينية.

هذا قول سليم، ولا شك، لأن الفكر الخلاق حقاً لا يكون دون فلسفة، نظرية جديدة يأتي بها؛ أو على الأقل تفسير فلسفة، نظرية موجودة، بطريقة جديدة تستجيب لجدلية مرحلة جديدة. ولكن هذا يحدث ويكون، في الواقع، ممكناً عندما تكون الفلسفة أو النظرية ـ الفلسفات والنظريات ـ السابقة قد استنزفت إمكاناتها، فدللت بنتائجها أنها عاجزة عن تمثّل تطورات جديدة أو أن تحقق نتائج تعد بها، أو متوقعة منها. هذا ما يحتاج إليه حالياً فكر الإنتيليجنسيا الفكر العربي ذاته. إنه يحتاج بأن يدرك بوضوح تام أن النتائج المدمرة التي وصل إليها تعلن عن سقوط الإنتيليجنسيا، وأن عليه إن أراد إحياء ذاته، أن ينبذ النظريات والمفاهيم والأفكار التي كانت تعمل بها.

إن ميزة المفكر الكبير «هي في كونه دائماً مفكراً معاصراً، في أنه يعلو فوق الزمان، ويكشف عن إمكانات تدعو إلى تحقيقها من قِبَل الذين يتعرفون إلى منجزاته. هذا ممكن لأنه ينشغل بقضايا أساسية متأصلة في طبيعة التاريخ، أو طبيعة الوضع الإنساني، أي بقضايا تعيد ذاتها. الحقيقة الفعلية الأساسية لتاريخ الفكر هي بالضبط وجود المفكرين الكبار الذين يوفرون الحافز الأساسي للأجيال المقبلة، والجوهر الذي تتغذى منه هذه الأجيال. هذا النوع كان غريباً تماماً عن الإنتيليجنسيا العربية التي كانت آفاقها الفكرية عاجزة حتى عن الامتداد إلى مرحلة السقوط الذي كشفت عنه أعمالها. في أحد الكتب التي قرأتها مؤخراً، نبّه المؤلف إلى مخاطر اللامبالاة الفكرية أو الجهل الفكري المتزايد حالياً في المجتمع الصناعي ـ المتقدم، نحذّر بأن القرون المظلمة ظهرت عندما سيطر الأمّيون على المثقفين. بالنسبة لنا، إننا نعيش تماماً هذه «العصور» لأن «الأمية الفكرية» تسيطر على هذه الإنتيليجنسيا في أكثريتها الساحقة.

* * *

الخطوة الأولى في معالجة السقوط هي ضرورة الوعي للسقوط وإدراك طبيعته. غياب الوعي له يعني المشاركة فيه. إنتقاد جانب أو جوانب معيّنة من السقوط، أو بالأحرى من عمل هذه الإنتيليجنسيا لا يستثني صاحبه من هذه المشاركة، لأن السقوط كلٌ مترابط ويجب أن يُدرك ككل.

من المعترف به في العلوم الاجتماعية، إلى حد كبير على الأقل، أن علماء الاجتماع يحددون مسألة ما كموضوع للدراسة عندما تبدأ بأن تكون إشكالية. سقوط الإنتيليجنسيا العربية لم يحولها بعد إلى إشكالية تواجهنا، وهذا يعني، من هذه الزاوية، أن الوعي لهذا السقوط لم يحدث بعد على أي صعيد مهم؛ فقط عندما نطرح أسئلة حول الإنتيليجنسيا

كإشكالية نستطيع الرجوع إلى الوراء، الوقوف على مسافة ما منها تسمح لنا بدراستها وتحليل أعمالها وأفكارها بموضوعية علمية يمكن أن تقود إلى نتائج علمية عامة تمتد إلى هذه الأعمال والأفكار ككل. «الإنسان مسؤول دائماً، كمخلوق تاريخي، عما أراده، وكذلك أيضاً عما لم يرده، وغالباً على الأرجح، عن الثاني أكثر من الأول».

هناك جانب معيّن في هذا السقوط يجب التنبيه إليه، وهو أن دراستنا للسلوك السياسي يجب أن لا تقبل ما يقوله، يكتبه، أو يُعلن عنه كما هو ظاهرياً، كما يبدو من الخارج؛ فسواءً كان ذلك في شكل فكرة، قول، نظرية، برنامج سياسي، وثيقة ما؛ الخ... يجب النظر إليه ومعالجته كواقعة فقط في إطار وقائع أخرى وتفسيرها بالرجوع إلى السياق العام الذي تترابط فيه. الأمثلة على هذا السقوط وفيرة تماماً، ولكن ليس هناك نظرية تنظّمها في سياق كهذا. هذا يعني، فيما يعنيه، أن هذه الإنتيليجنسيا كانت عاجزة عن ممارسة الفكر النقدي تجاه ذاتها كإنتيليجنسيا مسؤولة. فرغم سقوطها الواسع الأبعاد ـ كما سنرى في مجرى هذه الدراسة ـ فإن هيمنة هذه الإنتيليجنسيا العاجزة، العقيمة، إستمرت وكأن ليس هناك أي أثر على هذا السقوط. قصد الدراسة هو ـ كما أشرت ـ خلق وعي له، في جميع أبعاده، لأن هذا الوعي هو الخطوة الأولى في وضع نهاية له. هذا السقوط الذي «توج» ذاته بالاستسلام للإحتلال يعني سقوط جميع النظريات والاستراتيجيات التي كانت هذه الإنتيليجنسيا تعمل بها في العقود الأخيرة، سقوط عقلية معيّنة تكوّنها، وتكوّن النضال الوحدوي معها.

النضال الثوري هو أساسياً، في ذاته، عمل سلبي ـ يقاوم واقعاً موجوداً، ولهذا إن لم يقترن بتخطيط استراتيجي فعال يستطيع الدفع العملي الفعال نحو مقاصده ويشرف عليه عقل ضابط يدرك كيف يتعامل مع التاريخ الذي يتفاعل معه، فإنه يمكن أن يقود إلى نتائج تتناقض مع مقاصده، وهذا ما حدث للنضال العربي في مرحلة الهزائم التي تمتد إلى العقود الأربعة الماضية. الإنتيليجنسيا العربية استنزفت ذاتها تماماً في هذه الهزائم. إنها هزائم تكشف ـ وخصوصاً هزيمة الاستسلام للإحتلال ـ عن سقوطها الكلي. كل إنتيليجنسيا، كل قيادة، كل طبقة، كل إيديولوجية، كل حركة ثورية؛ الخ... تستنزف إمكاناتها في مجرى ممارستها لذاتها في الواقع قبل أن يصبح من غير المكن لها تسجيل أي تقدّم في عملها، قبل أن يصبح من الممكن قيام محاولة فعالة ناجحة في إحداث انقطاع جذري معها وبالتالي تجاوزها. وجود هذه الإنتيليجنسيا بعد كل هذه الهزائم أصبح وجوداً لا عقلانياً، والنقد لأعمالها وممارساتها هو انتصار للعقل ويجب أن يمتد إلى إسقاطها، أي إسقاط العقلية التي كانت تكوّنها. ليس من الممكن، أو على الأقل، من الصعب جداً رفض عقلية، معتقد ما، دون أن

يعني ذلك نبذ أو رفض المسؤولين عن ذلك، الذين يمثّلون هذه العقلية أو يقولون بهذا المعتقد.

بما أن سقوط النضال الوحدوي، أو وصوله حالياً إلى طريق يبدو مسدوداً لا يعود إلى خلل في الأمة، إلى غياب الإمكانات والموارد الملائمة لمقاصده، بل إلى خلل في التنفيذ يعود إلى خلل أساسي في تكوين الإنتيليجنسيا التي أشرفت عليه، إنتيليجنسيا لم تعرف كيف تستخدم هذه الإمكانات والموارد، يمكن بالتالي تصحيح الخلل وتجاوز السقوط. الشر لا يملك وجوداً خاصاً به، خارج العلاقات والأوضاع التي يترتب عليها أو يتفاعل معها، بل ينتج عن غياب القدرة العقلانية أو الأخلاقية في العمل فيها، يعكس فشلاً في تحقيق الإمكانات الإيجابية المتوفرة أو التي يمكن أن تكون متوفرة في تحقيق عنصر الحياة على عنصر الموت فينا. هذا يجعل إزالة الشر من مسؤوليتنا، وشيئاً ممكناً إن صح تكوين واستخدام الإمكانات الذاتية التي نواجهه بها. لهذا كان إدراك طبيعة السقوط، سقوط الإنتيليجنسيا المسؤول مباشرة عن سقوط النضال العربي شرطاً في التغلب عليه وتجاوزه. يجب أن ندرك أن هذا السقوط كان بالتالي من صنعنا لأن أوضاع، وليس فقط إمكانات التحرر والانتصار، كانت ـ كما سنرى ـ قد توفرت لنا ولكننا عجزنا عن استخدامها.

الخطر الأساسي في النتائج المدمرة التي ترتبت على هذا السقوط، ليس في ذاتها بل في تحوّلها إلى جزء من الحياة اليومية، إلى عادات مستقرة. ولكن طالما نحن نعي هذه النتائج ومخاطرها وننظر إليها على مسافة ما، فإن النضال ضدها يكون ممكناً ومستمراً. ولكن إدراك سقوط الإنتيليجنسيا الذي هيّأ لسقوطه يجب أن يتوفر له كي يستطيع متابعة مجراه الطبيعي نحو تحقيق مقاصده. لهذا، فإن نضال قطاعات المثقفين الذين لم يتلوثوا بهذا السقوط والاستسلام له، الذين أدركوا أو يمكن أن يدركوا أسبابه، يجب أن يستمر إلى أن تقوم أوضاع جديدة تسمح بإحياء هذا النضال. ولكن حتى تُحوَّل هذه النتائج المدمرة إلى تجربة يومية لا يعني استقرارها لأن العادات ليست غرائز تتأصل فينا. إن تغييرها قد يكون صعباً جداً، ولكن عندما يواجه الشعب العربي جدياً هذا الخيار فإنه يفضل، ولا شك، الجهد والتضحيات والآلام، وإن كانت شديدة قاسية على الدمار الذاتي النهائي.

هذه الدراسة لا تقدم طبعاً بديلاً عن الإنتيليجنسيا التي تكشف عن سقوطها، لا تشكل في ذاتها حلاً لهذا السقوط، أو تعد بحلٍ سريع لمن يقرأها أو يقتنع بها؛ ولكنها تساعد القارئ بأن يدرك، من زاوية معيّنة، ما حدث ولماذا حدث، وبذلك تساهم بخلق الإدراك

العلمي الصحيح الذي يجب أن يتوفر كموقع يتم الانطلاق منه في تجديد الإنتيليجنسيا وإحياء النضال الوحدوي.

إن جوهر الدراسة كنتقد جذري للإنتيليجنسيا العربية، كصراع ضد أشكال النضال الذي ارتبط بها هو استبدال الثورة أو النضال الذي يتمحور على حوافز ذاتية قائمة في ذاتها بالنضال الذي يتمحور على قوانين أو انتظامية يكشف عنها الواقع الموضوعي أو الظاهرة التي ننشغل بها، لأن الأولى تكون عاجزة مهما كانت صادقة إن لم تعتمد على الثانية. هذا لا يعني أن الحوافز الأخلاقية والمثالية لا تمثّل ضرورة أساسية، بل إنها تحتاج، كي تكشف عن الطاقة النفسية التي تنطوي عليها، بأن تعمل مع تلك القوانين أو الانتظامية الموضوعية، وأن تعتمد على إدراك علمي لإمكانات الواقع الموضوعي الذي تعمل فيه، إذ دون ذلك يمكن أن ترتد على ذاتها فتكون عدواً للمقاصد العليا التي تعمل على تحقيقها.

الوضع العربي لن يقف حتى في الحالة البائسة التعيسة التي وصل إليها، لأنه سوف يتابع طريق الانحدار والسقوط والمهانة إلى حالات أسوأ منها، وذلك وفق المبدأ القائل أن «كل ما لا يتقدم يتأخر». . هذه الدراسة التي تفسر انهيار هذا الوضع من زاوية معيّنة هي في محاولة في تحديد الكيفية التي يمكن بها معالجة حالته، تغييرها إلى حالة أعلى، تحويلها من حالة هبوط إلى حالة صعود. إنها نظرية قد تهمل وقائع وأشياء كثيرة مشتتة هنا وهناك قد تكون ذات علاقة مهمة بسقوط الإنتيليجنسيا أو النضال العربي. ولكن إن نحن أردنا أن ندرك حقاً ما حدث، فنعمل بكفاءة، وفاعلية على تصحيحه وتغييره، فإننا لا نحتاج إلى دراسة كل واقعة وكل شيء حول هذا السقوط، بل إلى نظرية تجد شرعيتها في عقلانية علمية تنسّق بشكل عام سياق هذا السقوط كأساس لها.

إن المشكلة التي تواجهنا في إدراك وتقييم الإنتيليجنسيا لا تختلف عن المشكلة التي تواجهنا في إدراك وتقييم فائدة أي عمل من أعمالنا، فعندما أريد، مثلاً، أن أحكم على قيمة سكين أو سيارة، فإنني أقوم بذلك تبعاً لبعض المقاصد الخاصة والمقاييس الموضوعية الملازمة لها؛ فإن كانت غير قادرة على القيام بوظيفتها فإنني لا أشتريها إن اكتشفت ذلك مقدماً، أو أتخلص منها عند اكتشافه. لنفترض الآن أن البائع الذي أواجهه بمسؤوليته يحاول تفسير أو تبرير ما حدث بقوله إن مقاصد المسؤول عن صنع الأولى أو الثانية كانت طيبة وإنه حاول كل ما يمكنه، ولكن بعض الأوضاع التي تخرج عن إرادته كانت مسؤولة عن ذلك. هذا طبعاً لا يغيّر من الواقع شيئاً؛ فالنوعية السيئة التي لازمت صنع الأولى أو الثانية تستمر فيها وتجعلها غير صالحة للاستعمال، ومسؤولية الحرفي أو المصنع تستمر قائمة ـ تكرر

صنع هذه الأشياء في مناسبات أخرى يعني بوضوح عندئذ خللاً أساسياً في المصنع أو في المسؤولين عنه، وعندئذ أقاطع تماماً هؤلاء إلى أن يتم استبدالهم بآخرين قادرين على صنع سكاكين أو سيارات تستطيع القيام بوظيفتها.

ما ينطبق هنا ينطبق على الإنتيليجنسيا العربية ـ أو أيّة إنتيليجنسيا أخرى، فالنتائج التي ترتبت على عملها كانت سيئة جداً، تكرر ذاتها في مناسبات وأوضاع مختلفة، وهذا يعني وجود خلل أساسي في تكوينها، وبالتالي يجب العمل على استبدالها بإنتيليجنسيا أخرى سليمة التكوين دون الخلل الذي لازمها في سقوطها.

هذا الخلل، كما أشرت سابقاً ـ وكما سنرى في الأمثلة الكثيرة التي أرجع إليها فيما بعد ـ هو عقلية تبشيرية تعمل وكأن الواقع الموضوعي غير موجود، أي ذات تكوين يتناقض جذرياً مع التكوين العلمي، أو العقل العلمي الذي يعني، بكلمة مختصرة مركّزة، أن الوقائع والأحداث الخارجية ـ الواقع الاجتماعي، السياسي، التاريخي، أو أية ظاهرةً اجتماعية ـ تتميز بوجود موضوعي خاص بها، مستقل عن إرادتنا؛ إن هذا الوجود يكشف عن قوانين أو علاقات انتظامية تنظّم الأحداث والوقائع التي يتشكل منها؛ وأن إدراك هذه القوانين أو الانتظامية هو شرط لتدخّل الإرادة الإنسانية الفعالة فيها واستخدامها في تحقيق مقاصد معيّنة. «فالحرية هي وعي للضرورة».

(3)

مرحلة الهزائم
وسقوط الإنتيليجنسيا

المُنظِّر أو المؤرخ لا يستطيع، عند دراسة ظاهرة أو مرحلة ما، أن يتجاهل الفائدة التي تنتج عن تقسيم سلسلة الأحداث أو المجرى التاريخي الذي تمخض عنها. ولكن كي يكون هذا التقسيم مفيداً حقاً يجب أن يعبّر عن اختلاف بارز بين المراحل أو الأطوار التي تُنظِّم هذه الأحداث فيها. من هذه الزاوية يمكن تقسيم تاريخ النضال الوحدوي الحديث إلى ثلاث مراحل أساسية: مرحلة النضال ضد وجود الاستعمار، مرحلة المد الوحدوي الثوري مع بداية الاستقلال، ومن ثم مرحلة الهزائم. تقسيم كهذا يعني أن المُنظِّر أو المؤرخ يقف أولاً وأساسياً عند العناصر والمقومات الأساسية التي تميّز كل مرحلة أو طور عن المراحل أو الأطوار الأخرى(*). هذه الدراسة ليست بالتالي تاريخاً كما أشرت إليه كمرحلة الهزائم، بل تحديداً لها، وتحليلاً لتكوينها كمرحلة. فهي لا تقف عند هذه الهزائم، عند كل هزيمة، بل عند المقومات الخاصة أو العامة التي تمييزها كمرحلة.

إن الإنسان يواجه التحولات التاريخية التي تحدث له، يعرف أنها حدثت له، أنه يعيشها في حاضره، وأنها ستكوّن مستقبله، ولهذا فهو يرغب في إدراكها؛ ولكنه يحتاج إلى إطار فكري يرجع إليه في ذلك. دون إطار كهذا يصبح ضحية الأحداث التي تفاجئه، وتداهمه، وتجرّده من إرادته أمام التاريخ الذي يصنعها ويكشف عنها. هذه الدراسة تحاول أن تحقق هذا من زاوية معيّنة، سقوط الإنتيليجنسيا العربية الذي يقترن بمرحلة تاريخية معيّنة،

(*) هذا التقسيم منهج متّبع على صعيد واسع، من علم النفس إلى الفلسفة، ومن علم الاجتماع، إلى علم الإنسان، وعلم التاريخ.

تتميز بمعنى خاص وأهمية استثنائية لأن ما ترتب وسيترتب على هذا السقوط سيكوّن المستقبل العربي لأجيال عديدة مقبلة، هذا إن لم نقل المستقبل العربي ككل، أو حتى تدمير هذا المستقبل تماماً من حيث قدرته على المساهمة في هذا التاريخ أو اللحاق به ـ وإن كان من بعيد ـ كما يصنع نفسه.

إن الوقوف عند هزائم هذه المرحلة أو أحداثها الكبيرة، هزيمة، هزيمة؛ حدثاً، حدثاً، والانشغال بها بشكل منفصل كما حدث حتى الآن، يتجاهل أهم جانب فيها وهو أنها كلها تشكل «ظاهرة» واحدة، كلاً واحداً مترابطاً يفرض دراسته ككل، يكشف عن تكوين أو طبيعة واحدة، يعود إلى أسباب أساسية واحدة، ويقود إلى نتائج واحدة في فترات مختلفة، النقد أو التفسير للنتائج التي اقترنت بهذه الهزائم كان حتى الآن يخضع لتجزيئية قاهرة، تقف عندها كأجزاء مختلفة، فتغفل بالتالي سياقها العام، وما يكشف عنه حول النتائج ككل، وكأنها أساسياً نتيجة واحدة. القصد، بكلمة أخرى، هو تغيير إدراكنا كما هو معروف عنا.

إن المنعطفات المهمة في مجرى أي نضال ثوري أو سياسي كبير، في حياة المجتمعات، الحضارات، أو حتى حياة الفرد، لا تُحدد على طريقة الروزنامة. إننا نجد صعوبة في تعيين واضح لهذه المنعطفات لأنها ليست مطلقة. فالأحداث والتحولات التي تهيئ لها عديدة ومتداخلة؛ ثم إن الكثير من العناصر السابقة الفكرية والنفسية والاجتماعية والثقافية؛ الخ. . . تستمر في الحياة الجديدة التي تحل محلها. هناك، ولا شك، أسباب وعناصر خاصة مارست دورها في كل هزيمة من هذه الهزائم، ولكن ظاهرة عامة كهذه تفترض تفسيرها تفسيراً عاماً واحداً. فمهما كان الدور الذي تكون قد لعبته الأحداث الخاصة في كل حلقة من حلقات هذه المرحلة، يجب أن تكون هناك «طبيعة» واحدة متماثلة كانت تعمل فيها كلها. لدينا دراسات جيدة حول تلك أو هذه الهزيمة وخصوصاً التي تقدم تاريخاً لها؛ ولكن ما يحتاج إليه النضال الوحدوي حالياً هو الانتقال من ذلك إلى دراسة تمتد إلى جميع هذه الهزائم، إلى مرحلة الهزائم ككل، وتحللها كظاهرة واحدة. ما هو مهم ليس الحادثة في ذاتها، بل كيفية إدراكنا لها.

مرحلة الهزائم بدأت، في الواقع، عام 1961، عام سقوط الجمهورية العربية المتحدة. النضال الوحدوي كان ينتقل منذ ذلك التاريخ، وباستمرار، من هزيمة إلى أخرى دون أن يتمكن من تسجيل نجاحات ثابتة تغيّر وجهة الستينات كبداية لمرحلة الهزائم. أعمال أو انتصارات كبيرة كحرب الاستنزاف في أواخر الستينات، وحرب أكتوبر عام 1973. كانت فردية أُجهضت، أي دون أن تفرز نتائج ثابتة مضادة تتجاوز الانحدار الذي حدث. ثورة الجزائر كانت حدثاً فردياً أيضاً لم يستطع هو الآخر أن يعدّل أو يغيّر اتجاه المرحلة.

ثورة ليبيا كانت محلية لا تستطيع إحياء النضال العربي، ليس فقط بسبب إمكانات قطرية محدودة، بل لأن المد الوحدوي الثوري كان قد انتهى وتوقف، ولأنها جاءت في مرحلة تاريخية تتناقض معها في جدليتها التاريخية، وهي مرحلة الهزائم، إنها مرحلة لم تكن قد كشفت عن ذاتها بعد كمرحلة هزائم(*) لأن الاتجاه الوحدوي كان لا يزال قائماً بقوة نتيجة ارتباطه بقاعدة توفرت له في مصر «الناصرية». فرغم الهزائم كانت الستينات آنذاك ـ رغم أوضاعها المتخلفة وتكوينها العاجز ـ «تبدو» كحركة تقدم لأنها كانت توجه إلى دولة الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها كضرورة في مجابهة الاحتلال الصهيوني ـ الأميركي لفلسطين(**)؛ ولأنها كانت، من ناحية أخرى، تعمل مع اتجاه التاريخ الذي يدفع نحو وحدات سياسية أكبر، فتخوض معركة التاريخ ضد الوحدات السياسية القطرية الصغيرة، وتبرهن في ذلك أن الحركات والمفاهيم التي لا تنطلق من موقع وحدوي تتحول، عاجلاً أو آجلاً، إلى جزء من المشكلة وليس من الحل. هذا يعني أن سقوط نضال ما لا يعلن عن ذاته بحادثة أو هزيمة واحدة، بل يحتاج إلى هزائم متتابعة تدلل على وجوده وتكشف عنه. كل نضال، وكل عمل سياسي، يتعرض لمد وجزر، لعلو وهبوط، ولكن مرحلة الهزائم كانت تعني هبوطاً مستمراً. كل نضال يواجه في مجراه فترات تقدم وانتصار، وفترات تقهقر وفشل، ولكن عندما يتجاوز عتبة معيّنة من الانحدار في هذه الأخيرة أو الحركة الحلزونية، فإنه يدخل مرحلة تراجعية مستمرة. هذا يعني سقوط النضال أو بلوغه طريقاً مسدوداً تماماً.

إننا نعيش الآن ليس فقط في مرحلة الهزائم بل مرحلة الاستسلام التي تهدد بأن تكون نهائية إن لم نتدارك الأمر فنسرع إلى إحياء النضال الوحدوي؛ ولكن هذا الإحياء يحتاج، وبصرف النظر عن الكيفية التي يحدث فيها، إلى إدراك مرحلة الهزائم، وفي ضوء ذلك

(*) في كتاب «الفعالية الثورية في النكبة» ـ 1965، كشفت عن الأسباب الأساسية البعيدة لهزيمة النضال العربي وخسارة فلسطين، وخلصت فيه إلى القول إنه طالما أن هذه الأسباب أو الأوضاع الموضوعية ـ من اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وثقافية قائمة، فإن أية معركة ناجحة ضد إسرائيل هي معركة خاسرة، وتشكل تزويراً للتاريخ؛ ثم شرحت في كتاب «من النكسة إلى الثورة» ـ 1968 أشكال الخلل الأساسية التي تفسر هزائم النضال العربي حتى ذلك الوقت.

(**) النضال العربي لم يكن يدرك ـ واستمر حتى الآن لا يدرك ـ أن المعركة مع الاحتلال هي أولاً معركة مع الولايات المتحدة، أن إسرائيل هي أولاً في واشنطن التي لا تملك أية إرادة خاصة مستقلة بالنسبة لإسرائيل، وأن وجودها في فلسطين المحتلة هو امتداد لوجودها الأساسي هناك. راجع كتابي «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي» ـ 1986 ـ الذي أفسر فيه هذا القول وأحدد في الوقت نفسه التحولات التاريخية الممكنة في الولايات المتحدة، وكذلك الأعمال، التي يمكن بها التغلب على هذا الوضع، وبالتالي على الاحتلال نفسه.

العمل على تحقيق هذا الإحياء. إن مرحلة الهزائم يمكن أن تكون بداية جديدة وليس نهاية النضال الوحدوي إن هي استطاعت أن تحفز الشعب العربي وتدفعه إلى هذا الإحياء. إعداد كتاب كالكتاب الحالي قد يكون غير ممكن في أوضاع أخرى سابقة للأوضاع التي وصلنا إليها، أو حتى في بداية ما أسميته بمرحلة الهزائم، ولكن الآن، في نهاية التسعينات، تسعينات الاستسلام للاحتلال، والتطبيع، وحرب الخليج؛ الخ. . أصبح كتاب كهذا ضرورة تفرض وجودها بشكل ملحّ، لأن العربي بشكل عام، والمثقف، والشباب بشكل خاص، أصبحوا في حيرة مما حدث، ويتطلعون إلى جواب، تفسير ما. إن مرحلة الهزائم مليئة بالدروس بالنسبة للذين يتميزون بالشجاعة على مواجهتها مباشرة وإدراكها. فقبل تنظيفه، أو بالأحرى، كي يمكن تنظيف الوطن العربي من الخراب السياسي الذي أصابه في مرحلة الهزائم يجب، كما تشرح الدراسة فيما بعد، تنظيف العقول من الخراب الفكري، من نمط التفكير التبشيري، من التكوين النفسي العقلي العاجز، في أكثر الأحوال، حتى عن الانفتاح للتفكير العلمي. إنه نمط مهّد لمرحلة الهزائم واقترن بها. هذا يعني طبعاً ليس فقط سقوط الإنتيليجنسيا العربية، أداة هذا النمط الفكري، بل ضرورة إسقاطها.

لا شك أن هناك أفواجاً متتابعة تخرج من المعركة، من النضال، خسرت إرادتها فكشفت عن هشاشة التزامها، شخصيتها وتكوينها؛ ولكن لا شك أيضاً أن هناك دلائل مختلفة كثيرة تشير أن إرادة النضال أو الاستعداد للنضال لا تزال حية منتشرة، وتزداد انتشاراً، وخصوصاً بين الشباب وطلاب الجامعات. هذا يدل في دوره أنه لا يزال هناك طاقة كبيرة على متابعة النضال حتى تحقيق مقاصده، وفي طليعتها دولة الوحدة، تحرير الأرض، تحرير المجتمع، تحرير الإنسان العربي! . . . . ولكن الحفاظ على هذه الطاقة، واستمرارها، إلى أن تتحول عن النمط الفكري التبشيري الذي لازم مرحلة الهزائم، إلى النمط الفكري العلمي الذي يحتاج إليه في الخروج منها، فإنه يحتاج ليس فقط إلى تفسير علمي لهذه المرحلة، بل إلى تفسير يحدد أيضاً في ضوء ذلك، طريق الخروج منها. الدراسة الحالية هي محاولة في توفير هذا التفسير. أما تحديد طريق الخروج منها، فإنه موضوع أعود إليه في دراسة ثانية ستصدر بعد بضعة أشهر من صدور الدراسة الحالية.

طرق التفكير التي تعودت عليها الإنتيليجنسيا تسود إلى أن تواجه تحديات تعجز أمامها بأن تكون دليلاً سليماً فعالاً للعمل السياسي فتفشل، ويعلن الفشل وخصوصاً عندما يتكرر في مرحلة من الهزائم ـ عن سقوطها. هذا يُفترض به أن يخلق أزمة تدفع إلى تجاوز هذا الخلل. في هذه الأوقات التي تفشل فيها الأفكار السائدة عن العمل كما يُفترض بها أن تعمل، يمكن لأفكار ومفاهيم تعبّر عن نمط فكري جديد، عن طريقة جديدة في التفكير، أن تنجح وتؤكد

ذاتها كقاعدة للعمل السياسي. ولكن إن لم تنجح فإن هذا العمل ينهار، ومع انهياره يمكن أن ينهار النظام أو المجتمع الذي يرتبط به. الإنسانية ككل كانت باستمرار قادرة على خلق وسائل وإحداث تحولات تتغلب بها على الموانع والتحديات التي تعترض طريقها، ولكن في مجرى ذلك، كانت المجتمعات، والجماعات، والحضارات والأمم، والقبائل العاجزة عن ذلك تنهار وتزول.

التحولات الأساسية التي تحدث في الواقع الموضوعي، النتائج الأساسية البعيدة المدى التي تترتب على الأحداث الكبيرة، تكون باستمرار ضمنية لا تكشف عن ذاتها للملاحظة المباشرة إلا بعد سيرورة أو سيرورات تحتاج إلى وقت تحدد مدته طبيعة الظاهرة التي نتكلم عنها والأوضاع المختلفة التي تحدث فيها. فانحطاط الحضارات أو الإيديولوجيات، مثلاً، يتخذ، كي يصبح واضحاً، وقتاً أطول بكثير من الوقت الذي تتخذه إنتيليجنسيا حديثة كي تكشف عن سقوطها(*). إن وظيفة الفكر هي أن تقوم بذلك، فيكشف عن سيرورة هذا السقوط، ويحدد النتائج التي يمكن أن تترتب عليه، يحذّر منها، ويقترح مخرجاً قبل أن تكرّس ذاتها ووجودها بشكل يحوّلها إلى واقع عادي طبيعي لا يمكن الخروج منه. في حالة كهذه تزداد جداً أهمية الفكر، لأن تصحيح العمل قصد الخروج منها يفترض تفسيراً صحيحاً للسقوط، أي أولوية التفكير على العمل، ويعني كما أشرت سابقاً «إعمل أقل وفكّر أكثر»[1].

يمكن التفكير بمرحلة الهزائم أو التحولات السياسية الكبيرة كما نفكر حول التحولات التي تحدث في الوسط الطبيعي، مثلاً؛ فهي تحدث، كالثانية، بشكل تدريجي بطيء في البداية، ولكن بعد درجة معيّنة من التراكم الكمي تظهر تغييرات أساسية تمثّل منعطفات جذرية، فالبحيرة التي كانت تتلوث تدريجياً تصبح فجأة سامة غير صالحة لحياة الأسماك التي تأخذ بالموت، أو للسباحة التي تصبح خطراً على الصحة أو لاستخدام مائها للزراعة. البحيرة تبدو خارجياً وكأنها لا تزال البحيرة نفسها على الرغم من أن أشكالاً تكون قد ماتت فيها، أو تكون قد أصبحت غير صالحة لها. فهي لا تختفي أو يتغير منظرها، وتبقى صالحة لأعمال مختلفة كاستخدام البواخر لها، مثلاً، ولكنها لا تكون كما يفترض بها أن تكون كبحيرة.

إن كان النضال أو العمل السياسي عاجزاً عن النجاح أو التوفق إلى حل إيجابي يخدم مقاصده في إطار المبادئ أو الاستراتيجيا التي يعمل بها، فإنه يضطر بأن يستبدل هذه الأخيرة

(*) «الناس» كما يكتب ستراشي يصبحون واعين تماماً لما صنعوا فقط بعد مرور قرون على ذلك».

(1) Strnchy, John, The Coming Struggle For Power Covici-Friede Publishers, 1933.

بمبادئ أو استراتيجيا أخرى يستطيع بها تجاوز الخلل الذي كان سبباً لعجزه. ولكنه إن كان عاجزاً عن هذا، فإنه لا يجد أمامه سوى الهزيمة والاستسلام. عندما يكون النضال الثوري أو العمل السياسي ـ أي نظام، حضارة، إيديولوجية ـ في حالة صعود، فإن ما يتعرض له من نكسات أو هزائم (هزيمة 1967 وهزيمة 1961 فيما يتعلق بالنضال العربي، مثلاً) لا يلغيه، ولا يشلّ عمله وفاعليته بشكل أساسي، بل يمكن، على العكس، أن يحفزه ويجدد حيويته. ولكن هذا يمكن أن يحدث له إن كان في حالة سقوط(*).

مرحلة الهزائم تدل بوضوح أن الإنتيليجنسيا كانت عاجزة تماماً عن معالجة قضايا ذات نتائج تمتد إلى المستقبل. الإنتيليجنسيا تجد صحتها، معناها وشرعيتها في امتداد عملها مع التاريخ، أي في نجاحها بتطويع التاريخ لمقاصد القضية التي تلتزم بها. دون ذلك يتفتت وجود القضية، وتضيع إمكاناتها. الإنتيليجنسيا العربية عجزت عن تحقيق هذا، ما بدأ كمخططات لتحقيق مقاصد النضال الوحدوي انتهى، في الواقع بتدمير هذه المقاصد. مرحلة الهزائم تعلن بوضوح عن هذا العجز المستمر وتدعو بالتالي إلى تجديد هذه الإنتيليجنسيا كشرط في تجديد النضال العربي، الخطر الكبير هو أن يتأخر هذا التجديد، لأن تأخره هذا يعني أن النتائج النفسية والأخلاقية السلبية وليس فقط السياسية، والإقتصادية والاجتماعية؛ الخ... يمكن أن تكون قد تسربت بعيداً إلى العربي بشكل عام. ما هو أسوأ، هو أن هذا التأخر يمكن أن ينقل هذه النتائج النفسية والأخلاقية إلى أجيال الشباب الجديدة، المادة التي يمكن بها تحقيق هذا التجديد، تجديد الإنتيليجنسيا. إن استقرار مرحلة الهزائم لا ينكر فقط ثوابت النضال العربي، بل إنسانية الإنسان العربي نفسه.

العقول الفتية التي دخلت هذا النضال، وهي تتوقع من الإنتيليجنسيا التي تشكل الكوادر القيادية له قيادة عقلانية تستطيع تطويع الواقع لمقاصده، كان يجب أن ترى وتدرك، واعية أو غير واعية أن مرحلة الهزائم تكشف في النتائج التي تترتب عليها أنها إنتيليجنسيا عاجزة تماماً عن إدراك الواقع الذي تتعامل معه، وأنها كانت تنفعل به لا تستطيع أن تكون فاعلة له. مرحلة الهزائم تكشف لهذه العقول التي دخلت أو جاءت النضال بروح نضالية

(*) هذا ما حدث، مثلاً، لمقاومة الاحتلال. فالإستسلام النهائي لإرادته حدث لأن هذه المقاومة كانت في حالة انحدار مستمر، دون أية أوضاع جديدة يمكن أن توحي بأي صعود. سأشرح فيما بعد أن الأوضاع الوحيدة التي يمكن فيها إحياء النضال العربي وبالتالي معركة تحرير الأرض من الاحتلال هي ما أشير إليه كوضعية وحدوية جديدة تجعل من الممكن موضوعياً تجاوز التجزئة والدولة القطرية نحو دولة الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها.

مستعدة للعطاء التام وبذل كل ما يحتاج إليه هذا النضال من جهود وتضحيات، إن هذه الأخيرة كانت دون فائدة، عاجزة عن تحريك الواقع في وجهة مقاصدها. لهذا كان الكشف عن سقوط الإنتيليجنسيا الذي تعنيه مرحلة الهزائم هو الضرورة الأولى في تحرير الأجيال الجديدة وإعدادها لإحياء النضال الوحدوي على مستوى تاريخي أعلى، وقيادته فعالاً منتصراً إلى تحقيق مقاصده. هذه العقول قد تكون لمست ذلك وشعرت به، ولكن تحويل هذا إلى قوة سياسية فعالة يحتاج إلى الكشف الفكري المنظم عن هذا السقوط وطبيعته، أي صياغته بنظرية علمية جامعة لجوانبه الأساسية. هذا الكشف يزداد إلحاحاً وضرورة لأن الوعي لمرحلة الهزائم وللسقوط الذي تعنيه لا يزال مفقوداً، ودون وعي كهذا لا يمكن مجابهة المرحلة والسقوط بفاعلية.

* * *

إننا لا نستطيع تغيير ما حدث، لا نستطيع تجاهل مرحلة الهزائم وما وصلت إليه من حالة استسلام، ولكننا نستطيع أن نختار الرد الذي نمارسه عليها. هناك يكون المقياس الذي يقيس إدراكنا، الذي يمتحن إرادتنا. الإنسان يعمل دائماً في حدود موضوعية تفرض وجودها، وفي مجابهة هذه الحدود تبرز حريتنا وإمكاناتنا الخلاّقة؛ ولكن كي تكشف هذه الحرية أو الإمكانات عن ذاتها تماماً في جميع ما تنطوي عليه من طاقة، فإنها تحتاج إلى إدراك صحيح سليم لهذه الحدود تعتمد عليه في تجاوزها. الإنسان يجد حريته ويمتحن إنسانيته نفسها في الكيفية التي يردّ بها على تحديات كهذه.

اللحظة التاريخية الحالية التي وصلت إليها مرحلة الهزائم ستحدد سياق كل لحظة أخرى من سلسلة اللحظات التاريخية القادمة، فتفرض عليها في أشكال مختلفة طبيعتها المهزومة، ولكنها أشكال تزداد انهزامية ومهانة مع تعاقبها. إن النتائج التي ترتبت، وستترتب عليها، ستواصل تسرّبها القاتل إلى جميع جوانب الحياة العربية. إنها قطعت علاقتنا الحية مع التاريخ الذي نحياه، قطاعات الإنتيليجنسيا الواسعة المسؤولة لا تدرك أو لا تعترف طبعاً بهذا، ولكن «التحقق من صحة أية مزاعم أو مفاهيم فكرية لا يتم بدراسة افتراضاتها بل بدراسة نتائجها الأمپيريقية»[1]. هذه تدينها تماماً. الإسهام بذكاء وكفاءة في وضع نهاية لمرحلة الهزائم، وفي إحياء النضال الوحدوي، يكون ممكناً فقط بالقدر الذي يدرك فيه تاريخياً هذا النضال. فكل مرحلة تاريخية، وليس فقط كل عصر، يجب أن تدرك أو أن تتذكر تاريخها من جديد. كل جيل يجب أن يدرس من جديد، وإن أمكن من وجهة نظر

(1) Cozier, The Trouble With America University of California Press, 1984.

جديدة، الأفكار والخلفية الفكرية التي حددت إدراك المرحلة لواقعها، وما وصل إليه هذا الواقع. دراسة مرحلة الهزائم التي قادت إلى مرحلة الإستسلام هي ضرورة أساسية في إدراكها إدراكاً علمياً لأنها تكشف، إن صح التحليل العلمي، عن الأخطاء التي كانت مسؤولة عن هذا السقوط، وبالتالي تدل كيف يمكن تصحيحها. بما أن التاريخ يعني تحولاً مستمراً، فإن أي نضال ـ أية إنتيليجنسيا مسؤولة عنه ـ يصبح متأخراً جداً إن لم يتحول مع الوقت؛ ولكن كي يصح هذا له، يجب أن يتوفر له إدراك علمي صحيح لهذا التحول.

ما نعرفه وندركه حول الحاضر الذي وصل إليه النضال يتكون بالكيفية التي ننظر بها إلى ماضيه. لهذا كان من الضروري أولاً إدراك هذا الماضي الذي قاده إلى مرحلة الإستسلام. إن نظرية سقوط الإنتيليجنسيا كسببٍ، أو بالأحرى، كالسبب المباشر في سقوط هذا النضال، تخسر طبعاً كل معنى، كل أساس موضوعي أو دليل علمي، إن فُصلت الإنتيليجنسيا عن تاريخها ـ أي عن مرحلة الهزائم التي كشفت عنها، في الوقائع الأمبيريقية التي تتشكل منها. الدراسة العلمية لأية مشكلة أو ظاهرة اجتماعية أو سياسية تقوم على الاعتقاد بأن حاضرها نتج عن ماضيها، يقترن بهذا الماضي، وأن ما تكون عليه فيما بعد ينتج عن حاضرها، أي عما يحدث فيها ولها في هذا الحاضر. لهذا كان القصد من الدراسة الحالية هو إدراك علمي لسقوط الإنتليجنسيا الذي كشفت عنه مرحلة الهزائم، لأن هذا الإدراك ضروري ـ إن صح ـ في إحياء النضال الوحدوي على صعيد تاريخي أعلى، وتوفير مخرج يتجاوزها.

إن تجاهل وضع ما كوضع يتناقض مع مقاصد معيّنة أو نتائج سلبية ترتبت على نضال معيّن في هذا الوضع، ولكن دون تحديد طبيعته، دون الرجوع إليه في تفسير هذا التناقض أو النتائج، دون تحليل موضوعي علمي يشرح علاقة الأول بالثاني، يسيء جداً للنضال والمقاصد. فأي نضال أو تفسير كهذا يجب أن يظهر ويتطور مما هو موجود، وليس من حالة مزاجية أو أخلاقية صرفة تفضّل، أو بالأحرى، تتجه إلى إدانة نتائج أو واقع معيّن كشيء غير مرغوب فيه. «الخطأ» كما كتب شكسبير «هو في أنفسنا وليس في نجومنا، يا عزيزي بروتوس».

المثقف بشكل عام لم يعرف مرحلة تارخية اختلطت عليه الأمور فيها تماماً حول مستقبله كما هي في المرحلة الحالية. إنه ليس فقط لا يدرك ما حدث له وكيف انتقل من مرتفعات الخمسينات والستينات إلى مرحلة الهزائم التي يتمرغ في مهاناتها، بل أخذ يشك أو حتى ينكر هويته أو وجوده القومي ذاته. ولكن الأمور لن تقف عند ذلك إن استمرت هذه

المرحلة، لأن هذا الاستمرار سيترجم ذاته إلى شعور يوحي له مع الوقت أنه خسر إنسانيته نفسها، أو في الطريق إلى خسارة هذه الإنسانية. مرحلة الهزائم قادت إلى الإستسلام التام حتى الآن لإرادة العدو، وعندما ندرك حقيقتها فقط يمكن العمل بفاعلية على التغلب عليها وتجاوزها.

مرحلة الهزائم أقامت أمام النضال العربي سداً منيعاً سميكاً جداً، والإنتيليجنسيا التي يُفترض بها أن تدل على طريق الخروج من مراحل كهذه كانت بالضبط مسؤولة عنها، وبالتالي ليس فقط عاجزة عن تطويعها وتجاوزها بل حتى عن إدراكها، إدراك الأخطاء ـ أخطائها ـ التي قادت إليها. ليس هناك من أخطاء لا تكون ثمينة، لأن كل خطأ هو وعدٌ بنصر»(1). إن فكرة مرحلة الهزائم لا تزال فقط فكرة غامضة غريبة عن الذهن، بل إحداث التجديد الفكري الذي يمكن أن يرتفع إلى صعيد التحديات الهائلة التي نتجت عنها، لا يزال مثلها، فكرة غامضة محدودة الانتشار. هذه الفكرة يجب ليس فقط أن تكسب قطاعات كبيرة من المثقفين، وبشكل خاص الشباب، بل يجب أن تتحول إلى مشروع قادر على التوجيه إلى إحياء النضال الوحدوي. هذه الدراسة تشكل محاولة في تحقيق ذلك. وجود احتمال بتغيير الوضع، أي وضع، يعني مسؤولية يتحملها المنشغلون بهذا الوضع على إحداث هذا التغيير؛ حرية العمل، بل التفكير، تضفي عليهم مسؤولية العمل. الخطأ الأهم هو رفض مواجهة الشر مباشرة، وجهاً لوجه. تجنب ذلك يعني تجنب الحرية ومسؤولياتها، ويشكّل الموقف الأكثر تدميراً.

هذا هو الحل!.. هذا ما يقال وما نسمعه باستمرار.. ولكن ما هي حقاً المشكلة!... كل شيء ينشغل بالاتجاه إلى الحل ولكن دون الانشغال أولاً إنشغالاً عقلانياً علمياً بطبيعة المشكلة. كيف يمكن الثقة بحلٍ كهذا إن لم يسبقه تحديد لهذه الأخيرة!... إن الوقوف عند مرحلة الهزائم كمرحلة تكشف عن سقوط الإنتيليجنسيا يمكن أن يكون خلّاقاً أو سليماً عندما يقترن بإدراك عقلاني لطبيعتها، ولما يجب صنعه. قبل معالجة حالة مرضية ما يجب أن تتوفر لنا معرفة لما يصنع الصحة، لما تعنيه في هذه الحالة، هذه الصحة. إن كانط كتب مرة «إن مشكلة إقامة دولة هي مشكلة لها حل حتى لشعب من الشياطين، إن كانوا يتميزون بالذكاء فقط، على الرغم من أن هذا القول يبدو قاسياً»(2). الإنتيليجنسيا العربية مدعوة بالتالي بأن تدلل بأنها تتميز بهذا الذكاء الكافي لصياغة حل لمرحلة الهزائم التي كانت

(1) Hook's. The Quest For Being ADelta Book, 1963.

(2) Bastide, R. Sociologie des Malades Mentales Flammarion, 1965, Paris.

مسؤولة عنها. هذا هو التحدي الذي يواجهها؛ إنه أولاً ضرورة إدراك المشكلة إدراكاً موضوعياً علمياً تبني عليه حلاً ممكناً. فكما كتب ماكيافيلي منذ خمسمائة عام، «إنني أعتقد أن الوسائل الحقيقية لإدراك الطريق إلى الجنة هي أن ندرك الطريق إلى جهنم كي نتجنبها»[1].

الجميع يشعرون، أو من المتوقع أن يشعروا بالمهانات، الفوضى، والآلام التي تنتج عن مرحلة الهزائم، ولكن إدراك طبيعة وأسباب ما حدث شيء آخر قد يفوتهم، أو يفوت أكثريتهم الساحقة، إن لم يتدخل العقل العلمي الضابط المنظم في الوصول إلى ذلك. الإنشغال بالاحتمالات الممكنة التي تواجه المناضلين، للشعور بأن عليهم الاختيار دون انقطاع بين مواقف مختلفة، أعمال ومخططات متضاربة؛ الخ... يشكل ظاهرة لا يمكن التهرب منها. الأداة الوحيدة التي يمكن استخدامها والتي تستطيع أن توفر أرضية لقاء عام حولها هي الأداة العلمية.

* * *

النتائج السلبية التي تترتب على أي عمل فاشل تولد عادة حالة جمود ولا مبالاة به وحتى بمقاصده، بين الناس الذين ينشغلون به. إن فشل محاولات متتابعة ضد نظام سياسي معيّن يمكن أن يخلق، مثلاً، شعوراً بأنه نظام لا يُقهر. هذه السيرورة النفسية تنطبق أيضاً في موضوع مرحلة الهزائم التي أتكلم عنها. فهي طبيعية (أي السيرورة)، ولكن لا يجب أن تقود إلى هذه النتيجة ـ وهي لن تقود إليها إن صح تفسير هذه المرحلة فدلّل التفسير على الخلل الأساسي الذي ترجع إليه، كيفية معالجته والخروج منه.

إن مرحلة الهزائم قد توحي باليأس، وقد تعني اليأس، ولكن اليأس ليس بالضرورة نقيضاً لإرادة النضال، أو الثقة بالذات ويمكن، في الواقع، أن يكون حافزاً على ذلك. فالشجاعة ليست غياب اليأس بل القدرة على الاستمرار والعمل على التقدم إلى الأمام رغم اليأس. هذه حقيقة نبّه إليها بشكل ما عدد من كبار الفلاسفة والمفكرين، ابتداءً من كياركجارد، ونيتشه في القرن التاسع عشر، وانتهاءً في كامور، سارتر، رولو ماي، في القرن العشرين. اليأس قد يكون، في الواقع ضرورياً لأنه يمكن، كيأس من حالة موجودة، أن يحرر منها ويحفز على تجاوزها والعمل على تحقيق حالة جديدة أعلى. إننا نعرف من علم التحليل النفسي بأن حالات اليأس تكون ضرورية للمريض في اكتشاف إمكانات مستورة،

(1) Fiederich, C.J. ed. The Philosophy of kant Random House, 1949.

وقدرات أساسية. المحللون يخطئون عندما يشعرون أن عليهم طمأنة المريض في كل لحظة من لحظات اليأس، لأن المريض الذي لا يشعر أبداً باليأس قد لا يكون قادراً أبداً أن يشعر بأي شيء تحت الظواهر الخارجية»[1].

النتائج الفاشلة أو الهزائم التي ينتهي إليها العمل السياسي قد تقود إلى اليأس منه ومن المستقبل نفسه؛ ولكن هذا اليأس نفسه يتحول إلى قوة ثورية عندما يوفق إلى إدراك صحيح لطبيعة ما حدث في أوضاع يمكن أن تكون ملائمة، أو أن تتحول إلى أوضاع ملائمة.

الفائدة الأساسية لهذه الدراسة قد لا تكون في التفسير الخاص الذي قدمته حول مرحلة الهزائم بل في العقلانية العلمية التي تتجه بها وتحقق للقارئ الجدي مسافة موضوعية من الموضوع، يستطيع بها أن ينظر إليه كموضوع قائم في ذاته يكشف عن انتظامية موضوعية خاصة به، يجب عليه إدراكها من زاوية ما، العمل بها أو بالانطلاق منها، إن هو أراد التغلب على الطريق المسدود أو الذي يبدو مسدوداً أمام النضال الوحدوي، إحياء هذا النضال وتجديده. فمسافة كهذه شرط أساسي لكل إدراك فكري سليم يريد إحداث تغيير جذري في الظاهرة التي ينشغل بها.

المناضل الحقيقي لا يقول، هذه الهزائم سحقت ثوابت النضال الوحدوي ومقاصده فلا أستطيع شيئاً حولها، بل إنها خلقت تحديات جديدة تساعد هي نفسها في التغلب عليها. ولكن كي يتم ذلك، يجب عليه أن يدرك، أولاً، طبيعة ما حدث، طبيعة الواقع الذي يعمل فيه، القوى والاحتمالات الموضوعية التي يمكن استخدامها. هذا المناضل قد يقول إن هذه الهزائم والأوضاع التي ترتبت عليها قد حولته (في عبارة ماركس المعروفة) إلى «لا شيء»، ولكن يجب أن يكون رغماً عنها كل شيء. ولكنه يدرك أن «كل شيء» تعني، فيما تعنيه، قدرته على سيادة واقعه، الواقع الموضوعي الذي يتعامل معه، ولكنه يدرك أيضاً أن هذه السيادة تحتاج، كي تكون ممكنة منظمة، إلى إدراك صحيح لهذا الواقع، وأن هذا الإدراك يمكن أن يتوفر له فقط عن طريق عقلانية علمية يكشف فيها عن طبيعته، القوى، الاتجاهات أو الانتظامية الموضوعية التي تحركه. من هنا نبدأ!..

ولكن كي يمكن تحقيق هذه العقلانية يجب أن تتحرر الإنتيليجنسيا من تكوين نفسي عقلي لا واعٍ يتناقض معها، تكوين يتمثل بعقلية ذاتية (تقليدية)، أو كما أشير إليها هنا، عقلية تبشيرية تعبِّر عن رغبات وحوافز ذاتية وتطلعات مثالية وأخلاقية تعمل خارج هذا الواقع

---

(1) Wolin, S, op. cit.

والنظام الموضوعي الكامن وراء ظواهره وأحداثه الفردية، عقلية تنطلق من «ما يجب أن يكون» قائمة في ذاتها من دون أية علاقة موضوعية واعية ومنظمة بهذا الواقع، «بما هو كائن» أو «ما يمكن أن يكون» في ضوء الاتجاهات والاحتمالات الموضوعية التي قد يكشف عنها هذا الواقع، العلوم الاجتماعية والنفسية الحديثة أكدت كلها منذ بدايتها على هذه الجذور النفسية العقلية اللاواعية للتفكير، وعلى ضرورة تحرير العقل منها كي يمكن له أن يتحول إلى العقلانية العلمية. فهذا العقل يجب أن يكون واعياً لها ولعملها كي يمكن له أن يتحرر منها، فيكشف عن إمكاناته تماماً، ويحقق ذاته كعقل علمي. «من ماركس إلى فرويد، مع داروين وراءهما، كانت الإنتيليجنسيا تدرك بشكل متزايد أن قيم الإنسان الثقافية، بواعثه السيكولوجية، وإدراكه الواعي، كظواهر تاريخية نسبية تُشتقّ من حوافز سياسية وإقتصادية وغريزية لا واعية ذات خاصة طبيعية تماماً»(1).

* * *

إن نحن حددنا الفكر الثوري، والتقدمي، كمحاولة في تحويل إمكانات وتطورات ممكنة في الحاضر، ترجمتها وتحويلها إلى واقع يخدم مقاصد معيّنة في المستقبل، يجب القول إن مرحلة الهزائم تكشف بوضوح عن سقوط الإنتيليجنسيا لأنها كانت طيلة أربعين عاماً عاجزة عن ترجمة إمكانات كان يوفرها الواقع لها فتحولها إلى خدمة مقاصدها، المقاصد التي كانت تعمل لها في خدمة النضال الوحدوي. التناقض بين الحاضر وبين ما كانت عليه الإنتيليجنسيا وتفكيرها في مرحلة الاستعمار، مرحلة التحرر من الاستعمار، ثم في مرحلة المد الوحدوي الكبير في أواخر الخمسينات، وحتى في الستينات نفسها كما أشرت، هذا التناقض يعطي فكرة واضحة عن سقوط هذه الإنتيليجنسيا في هذه المرحلة. إن تصورات المستقبل انتقلت، عبر هذه المرحلة، في الأمل العارم الواثق بذاته في البداية إلى الإحباط واليأس، والمُثُل التي كانت تتطلع إليها كمنارة أصبحت في متاهة.

النضال الوحدوي عرف في مجراه الطويل ابتداءً من القرن الماضي أزمات وهزائم عديدة متعاقبة، ولكن الأزمة الحالية تختلف عنها جذرياً في كونها تعني أو تدفع إلى تراجع عن ثوابت هذا النضال الأساسية، إلى تنكّر جذري لها. النوع السابق كان «طبيعياً» لأنه كان يرافق نضالاً يتابع طريقه ويتقدم باستمرار نحو هذه الثوابت رغم الهزات والصدمات التي تُلحِقها به. هذه الإنتيليجنسيا كانت في سقوطها عاجزة، وخصوصاً ابتداءً من بداية السبعينات، أن تضيف أي شيء إيجابي إلى هذا النضال، بل كانت، على العكس، تقوده إلى

(1) Tornas, R, op. cit

الوراء وتدفع به إلى خسارة مكاسب كان قد أحرزها سابقاً. إنه سقوط كان تاماً كاملاً في الخطوط العريضة والأساسية التي رافقت عمل هذه الإنتيليجنسيا والنتائج التي ترتبت عليها.

كل نضال ثوري أو سياسي كبير يتعرض لأخطاء وهزائم ونكسات وانحرافات، والنضال الذي يخاف من حدوثها، فلا يتجاسر على الأعمال الكبيرة نتيجة هذا الخوف، يتنكر لوجوده ذاته. ولكن كي يصح النضال ثورياً يجب أن تكون هذه الأخيرة ثانوية تحدث في إطار منطلقات واستراتيجيا صحيحة، وبالتالي في مجرى اتجاه عام سليم يعمل مع جدلية الواقع الذي يرمي النضال إلى تغييره، ومع اتجاه التاريخ والإمكانات التي يكشف عنها في المرحلة التي يعمل فيها. في حالة كهذه لا تستطيع الأخطاء أو حتى الهزائم أن تقتل النضال، وهي تستطيع على العكس تعزيزه وتقويته. سقوط الإنتيليجنسيا منع النضال العربي أن يكون من هذا النوع، ولهذا كانت الأخطاء والنكسات متأصلة فيه لا يستطيع الخروج منها، إمتصاصها، الإفادة منها، تجاوزها والانتقال إلى مستوى أعلى. هذا السقوط كان يعني أنه كان نضالاً يتكون من الأخطاء، والانحرافات، والهزائم، ولهذا تكلمت عن مرحلة الهزائم التي تقترن به.

المشكلة التي يواجهها العربي هي أن الاستراتيجيا الواحدة التي كانت تتوفر له في مرحلة الاستعمار والمعركة ضده، ثم في المرحلة الثانية، مرحلة المد الوحدوي الثوري بقيادة مصر كأقليم ـ قاعدة ـ إن هذه الاستراتيجيا لم تكن تتوفر له في مرحلة الهزائم التي لا تزال مستمرة. مرحلة الاستعمار والمعركة ضده كانت توفر هذه الأرضية الواحدة لأن هذا الاستعمار كان يمتد كالعدو الواحد إلى كل قطر عربي، وبذلك كان يوفر المركز الذي يستقطب إليه ويتمحور عليه النضال الوحدوي كنضال واحد؛ مرحلة المد الوحدوي كانت توفر هذا المركز لأنها وفرت الإقليم ـ القاعدة في مصر «الناصرية»، القاعدة التي لا يمكن أساسياً لمجتمع مجزأ أن يحقق وحدته من دونها(*). في المرحلة الأولى، نجد أن النضال

(*) في كتاب «من التجزئة إلى الوحدة» راجعت تجارب التوحيد السياسي عبر التاريخ، فوجدت أن التجارب الناجحة التي كانت تنتقل فيها كيانات سياسية مستقلة أو مجتمعات مجزأة من حالة تجزئة إلى حالة وحدة، كانت تجارب يتوفر لها دائماً كيان أو جزء يستقطب قوى التوحيد السياسي في الكيانات أو الأجزاء الأخرى، ويقودها نحو كيان سياسي أو دولة واحدة. ثم وجدت أن التجارب التي كانت تفشل في تحقيق هذا التوحيد كانت تجارب لا يتوفر لها هذا الإقليم ـ القاعدة. هذه الدراسة كشفت لي أيضاً أن التجارب الناجحة تدل باستمرار أولاً على وجود مخاطر خارجية، عدو خارجي، كان يولد الضغوط التي كانت تدفع هذه الكيانات أو الأجزاء إلى الإتحاد؛ وثانياً، على قيادة مشخصنة تمثل، كرمز حسي مادي، حركة التوحيد السياسي ومثلها. توفر هذه الشروط أو القوانين الثلاثة تشكل ـ وخصوصاً الإقليم ـ القاعدة ـ ما أسميته «بالوضعية الوحدوية الموضوعية» التي لا يمكن من دونها نجاح أي توحيد سياسي.

العربي كان يعبّر عن مقاصد واضحة مركّزة لا إبهام فيها، ويعرف بوضوح طريقه إليها أو الوسائل التي عليه استخدامها في تحقيقها، فيركز جهوده وإمكاناته، كل جهوده وإمكاناته عليها. هذا ينطبق أيضاً على المرحلة الثانية، مرحلة المد الوحدوي، على الرغم من أن مرحلة الهزائم كانت قد بدأت في مجراه، في الانفصال الذي حدث عام 1961. في المرحلة الثالثة، نجد نقيض ذلك؛ فوحدة النضال زالت، وزال وضوح الطريق إلى مقاصده، وابتداءً من بداية السبعينات التي كانت نهاية المد الوحدوي الذي كان بإمكانه تطويع مرحلة الهزائم في بدايتها، والاستمرار على السمات التي ميّزت هذا النضال في المرحلة الأولى، أصبح هذا النضال في حالة تخبط وبلبلة، لا يعرف كيف يتجه، إبتدأ يخسر وحدته، ويبعثر إمكاناته في أعمال ومحاولات عاجزة، وذلك بقيادة أو توجيه إنتيليجنسيا فاشلة، مهزومة، ومقعدة من حيث تكوينها الفكري ذاته، تعمل وكأنه قدر عليها أن تخطط لتدمير النضال الوحدوي، أو كأن «القدر» التاريخي اختارها وكوّنها لذلك.

المرحلتان السابقتان كانتا تسجلان رغم الهزائم التي تواجهها انتصارات يعتز بها هذا النضال، ولكن مرحلة الهزائم كانت تنتقل من هزيمة إلى أخرى دون أن تتمكن من تحقيق انتصار تاريخي واحد. لهذا يمكن القول إن سقوط الإنتيليجنسيا ـ السقوط الفكري العقلي الذي كان يقود إلى السقوط السياسي ـ كان يزداد وضوحاً مع الوقت. «العقل يتطلع إلى الإدراك؛ إنه يحاول الكشف عما يكون وراء الظواهر الخارجية، والتعرف على جوهر الواقع الذي يحيط بنا»[1]. الإنتيليجنسيا كانت عاجزة عن هذا النوع من العقل، ولهذا كان سقوطها نتيجة تفرض وجودها. فعلى الرغم من عدد الجامعيين المتزايد بشكل مستمر، وعلى الرغم من تكاثر عدد المفكرين والمؤلفين، ودور النشر، والمكتبات؛ الخ. . . كان هذا العقل عاجزاً، يتزايد عجزاً عن تأكيد ذاته، وبالتالي كان السقوط الذي يقترن بذلك سقوط الإنتيليجنسيا يزداد بروزاً وخطراً. فالواقع التاريخي والسياسي كان يفرز باستمرار تحولات وأحداثاً خارج إرادة هذه الإنتيليجنسيا، فتنتقل هذه الأخيرة من هزيمة إلى أخرى إلى أن وصلت مرحلة الهزائم بالنضال الوحدوي إلى الإستسلام للعدو، إلى الطريق الذي يبدو مسدوداً أمامه. إن تصحيح الوضع في منعطفات سلبية كهذه يفرض كشرط أساسي له إحداث انقطاع جذري مع التقليد الفكري الذي رافق الأوضاع والأعمال التي أدّت إليها. هذا يعني، مرة أخرى، بالنسبة لتصحيح النضال العربي وإحيائه، إحداث انقطاع مع الإنتيليجنسيا التي اقترنت بالمرحلة التي قادت إلى سقوطه الحالي، أو الطريق الذي يبدو مسدوداً أمامه. هذا

(1) Fromm, E, The Same society Rinehart and Co; 1955.

الانقطاع الذي يجب أن يتحقق كشرط للخروج من هذا الطريق. يعني ظهور نمط فكري عقلاني علمي يحل محل النمط التبشيري الوعظي الذي كان يكوّن هذه الإنتيليجنسيا، وهذا يعني بدوره تجديد هذه الأخيرة، وبالتالي ظهور إنتيليجنسيا جديدة.

مرحلة الهزائم تعني فيما وصلت إليه من انحدار أو انهيار مرحلة أخذت تتمخض عن مرحلة أخرى يشرف على تنظيمها لمصلحته العدو الإسرائيلي ـ الأميركي. الذين يتكلمون باسم هذا العدو، من واشنطن إلى تل أبيب، ومن الرئيس الأميركي إلى الوزارة الإسرائيلية، لا يخفون هذه الحقيقة، بل يعلنون عنها ضمناً أو بشكل صريح. إنها مرحلة لا تدخل المستقبل برؤيا عربية تترجم ذاتها إلى واقع، بل بتخطيط إسرائيلي يحوّل هذا الواقع لخدمة مقاصده. فمن الانفصال إلى الساداتية، ومن كارثة حرب الخليج إلى اتفاقية أوسلو وتعديلاتها، كانت هذه الإنتيليجنسيا العربية تعمل وكأنها أداة من أدوات هذا التخطيط.

مرحلة الاستعمار كانت مرحلة أعفت الإنتيليجنسيا من الجهد الفكري الخلاق، من ضرورة تغيير نمط تفكيرها، لأنها قدمت لها عفوياً الهدف (طرد المستعمر) وطريق الوصول إليه (عدم التعاون معه والنضال السياسي والعسكري). هذا يعني أن هذه الإنتيليجنسيا التي كانت تقود النضال ضد الوجود الاستعماري المباشر لم تكن تحتاج بأن تكون أكثر عقلانية علمية من الإنتيليجنسيا التي كانت تقود هذا النضال فيما بعد كي يتحقق الاستقلال الذي كانت تعمل له من المستعمر. فهي كانت تعمل في أوضاع واضحة سهلت عملها الفكري، في حين أن هذه الأوضاع كانت أكثر تعقيداً فيما بعد وبالتالي تتطلب درجة من العقلية أو المعرفة العلمية أعلى. في مرحلة الاستعمار كان من الممكن لهذه الإنتيليجنسيا، ومعها النضال العربي، أن تتقدم بثبات نحو مقاصدها، لأن التحرر من وجود هذا الاستعمار كان يشكل القصد الأساسي، والمحور الذي يركّز ويستقطب المشاعر والأفكار. المد الوحدوي الذي ظهر في المرحلة الثانية كان هو الآخر يوفر بقدر كبير، في الإقليم ـ القاعدة الذي كان يرتبط به، المحور أو المركز الذي يستقطب ويركّز هذه الأخيرة. ولكن زوال الوجود الاستعماري المباشر ومن ثم الإقليم ـ القاعدة عند ظهور الساداتية ـ الذي كان يوجه بوجوده ذاته هذا النضال، كان يعني أنه كان على هذا الأخير أن يواجه وضعاً جديداً معقداً، مبعثراً، متعدد الجوانب والاتجاهات المتناقضة، وأنه يحتاج بالتالي إلى عقلية جديدة هي العقلية العلمية التي تستطيع وحدها أن توفر، في المعرفة العلمية التي تقوم على العقل والدليل الأمبيريقي، الأرضية الواحدة التي يمكن اللقاء فيها.

الإنتيليجنسيا اتخذت موقفاً «سليماً» في مرحلة المد الوحدوي عندما ارتبطت بالقاهرة الناصرية في معركة التحرير والوحدة والثورة الاجتماعية، ولكن ارتباطها كان هشاً يشارك

إنتيليجنسيا مرحلة الهزائم في الخلل الأساسي ـ العقلية التبشيرية الوعظية ـ ويختلف عنها فقط من حيث «الحس السليم». لهذا ليس من الغريب أن نجد بأن هذا الارتباط ينهار في الانفصال ويتحول، بالنسبة إلى قطاعات كثيفة من هذه الإنتيليجنسيا أو أكثريتها الساحقة في بعض الأوضاع، إلى عداء دمّر مقاصد النضال الوحدوي عند أول صدمة تكشف عنها تجربة الوحدة.

العقل العلمي يعني، فيما يعنيه، القدرة التلقائية تقريباً ـ عندما يصح حقاً ـ على التموضع الذاتي، التحليل أو النقد الذاتي حيث يقف الإنسان على مسافة من ذاته، فيدرسها ويحللها ويقيّمها وكأنها موضوع أو شيء موضوعي له. الإنتيليجنسيا لا تزال حتى الآن عاجزة كإنتيليجنسيا عن ممارسة هذا الدور الذي يلازم هذا العقل، فتراجع أعمالها وأفكارها في مرحلة الهزائم كأعمال وأفكار وممارسات كانت مسؤولة عنها. لو أنها كانت قادرة على هذا التموضع الذاتي، أو التحول إلى موضوع لذاتها، لكان بمقدورها، على الأرجح، إيقاف سقوطها، أو حتى تجديد ذاتها. ولكن هذه القدرة تعني في ذاتها إمكانات، أو عقلية علمية صحيحة وتمارسها في ذلك. ولكن بما أن الخلل الكامن وراء سقوطها هو بالضبط غياب هذه العقلية عن تفكيرها، فإن هذه الإنتيليجنسيا كانت تكرر ذاتها، وتجترّ وجودها، مراوحة في مكانها وكأن لا علاقة لها بمرحلة الهزائم. هذه القدرة قد تتوفر لأفراد، وهي تتوفر في هذا الشكل، أو حتى في جماعات محدودة تنفتح لها، ولكن مرحلة الهزائم تدل بوضوح منذ بدايتها مع بداية الستينات، وخصوصاً ابتداءً من السبعينات، أن هذه العقلية، هذه القدرة. كانت غريبة جداً عنها.

(4)

مرحلة الهزائم وتجديد الإنتيليجنسيا
أو ضرورة تجديد الإنتيليجنسيا

ما تقدم كان يشير باستمرار بأن سقوط الإنتيليجنسيا العربية كان يعبّر عن فجوة عميقة وجذرية بين المفاهيم التي كانت تدرك وتوجه بها النضال الوحدوي وبين النتائج التي كانت تصل إليها؛ بين ما كانت تريده من نجاح وانتصار لهذا النضال وبين الفشل الذي كان يصل إليه. فالسقوط الذي انتهى إليه حالياً كان بالتالي نتيجة عجزها، ولا يمكن أن يدرك من دون الرجوع إلى سقوطها. لقد قيل إن «السلطة تفسد» وإن «الكثير من السلطة يفسد كثيراً». ولكن الأفكار أيضاً «تفسد» وهي «تفسد كثيراً كثيراً» عندما تكون لا عقلانية، وخصوصاً لا عقلانية منظمة في نمط فكري (ما أشرت إليه سابقاً كنمط تبشيري وعظي) كما نجد في الإنتيليجنسيا العربية. هذا يعني أن الخطوة الأولى الأساسية في إحياء هذا النضال وتجديده هي ظهور إنتيليجنسيا جديدة لا تعبّر فقط عن نمط عقلاني علمي نقيض، بل تستوعبه وتتمثله تماماً، وبالتالي تكون قادرة على ممارسته وكأنه قاعدة لها.

هذه الإنتيليجنسيا تحتاج، كي تكون، إلى الوقوف على مسافة ما من الواقع الذي تعيش فيه، وهي تستطيع ذلك إما بالانسحاب من العالم إلى الذات وعوالمها الذاتية الوهمية، أو بالانسحاب من العالم كي ترجع إليه ولكن مسلحة بعقلية لا تطالب العالم بشيء، بل تريد فقط إدراكه كي يمكن لها تجاوزه، والتغلب عليه، واستخدام إمكاناته الموضوعية في دفعه في وجهة معيّنة، إنها العقلية العلمية.

أهمية ظهور إنتيليجنسيا جديدة في إحياء النضال الوحدوي تعود إلى ما ذكرته سابقاً وهو أن الإنتيليجنسيا تمثل الوعي الذي يتوسط بين الواقع وبين النضال الثوري أو العمل السياسي. كل معرفة إنسانية هي معرفة توسطية بين وقائع، تحولات، قضايا، مصالح إنسانية

ما؛ الخ. . . وبين الناس. كل وعي هو أداة توسطية بين بنية نفسية ـ عقلية ذات استعدادات وميول لا واعية خاصة، تكون قد تكونت ثقافياً ونفسياً في خلفية تاريخية معيّنة وبين الواقع الذي تتفاعل معه. فالوعي يعكس هذه البنية في الكيفية التي يترجم بها هذا الواقع. هذا الدور التوسطي الذي يميز الإنتيليجنسيا يضفي عليها الأهمية الخطيرة التي أشير إليها. إن رؤية الواقع تتلون وتتحدد برؤياها، بتكوينها النفسي العقلي.

المسألة الفكرية التي تهيمن على المرحلة السياسية الحالية ـ مرحلة الهزائم ـ هي، أولاً، إن كانت حالة البلبلة التي ترافقها وتحرّكها ستستمر بشكل غير محدود، وفي مجرى ذلك تساعد على تكريس متزايد للنتائج السياسية وحتى الأخلاقية السلبية التي تترتب عليها؛ وثانياً، إن كانت، أو يمكن أن تكون، مقدمة لمنعطف فكري تاريخي يفرز نمطاً فكرياً جديداً للنضال الوحدوي ـ نمطاً عقلانياً علمياً ـ يجدد طريقة التفكير، وتمثله إنتيليجنسيا جديدة قادرة أن تتحمل مسؤولياتها النضالية. إن إحياء هذا النضال يفترض تحولاً جذرياً يضع نهاية لتتابع الأحداث والتحولات المستقل التلقائي، ويحل محله التوجيه المنظم لهذه الأخيرة. هذا يحتاج، كي يكون، إلى إنتيليجنسيا جديدة تمثل نمط التفكير العلمي، تقترن وتحيا به. الأحداث الكبيرة تتطلب النظريات الكبيرة، والإنتيليجنسيا التي تكون عاجزة عن نظريات كهذه في مواجهة هذا النوع من الأحداث تكون حقاً إنتيليجنسيا تعيسة. الإنتيليجنسيا العربية عجزت تماماً حتى عن مواجهة مرحلة الهزائم في حقيقتها «كمرحلة الهزائم». وليس فقط في خلق هذا النوع من النظريات. لهذا كان من الضروري ظهور إنتيليجنسيا جديدة.

عجز النضال الوحدوي عن الرد بنجاح على التحديات التي واجهته في مرحلة الهزائم يعلن طبعاً عن سقوط أشكال الوعي التي كانت توجه هذا النضال، وسقوط هذه الأشكال يعلن طبعاً عن سقوط أداتها، الأداة المسؤولة عنها، الإنتيليجنسيا. هذه الإنتيليجنسيا المسؤولة عن مرحلة الهزائم لا تزال عاجزة (أي ككل، كنمط تفكير معيّن، وليس في جميع أفرادها) عن إدراك طبيعة هذه المرحلة، هذه الهزائم، كما كانت عاجزة في مجرى حدوثها. هذا يدل على جذور السقوط العميقة في تكوينها النفسي الفكري. لهذا كان خلق اليأس منها أو حتى النقمة عليها ضرورياً في خلق فاصل جذري بينها وبين الشباب، المثقفين الذين لم يشاركوا فيها، الذين يتميزون بالكفاءة الفكرية على رؤية هذا السقوط والمشاركة في تكوين إنتيليجنسيا جديدة. سقوط النضال الوحدوي، مقاصده وثوابته، ليس نهائياً بعد، والمعركة لا تزال قائمة؛ ولكن استمرارها على صعيد أعلى، أو حتى استمرارها نفسه يتطلب بداية جديدة، وهي بداية ترتبط بظهور إنتيليجنسيا جديدة، «ما قاله كياركجارد حول الحب ينطبق

أيضاً على الخلق الفكري أيضاً، كل شخص يجب أن يبدأ من البداية؛ ومواجهة الواقع الحقيقي (Reality) تشكل دون شك أساس كل خلق»[1]. هذه البداية، هذه المواجهة تحتاج، كي تكون، إلى تفسير جديد لمرحلة الهزائم ككل قائم في ذاته، كمرحلة معيّنة، تفسير عقلاني علمي بدلاً من التفاسير الجزئية، أو التي ترجع أساسياً إلى أسباب وانحرافات شخصية وكأن الواقع الموضوعي غير موجود. الدراسة الحالية هي محاولة في معالجة هذا النقص، وفي مجرى ذلك التوجيه إلى تحرير الإنتيليجنسيا من ذاتها، من سجنها، لأن هذا التحرير يعني في الوقت نفسه تحرير النضال الوحدوي نفسه من السجن الذي يجد نفسه فيه. فالنضال الذي يستنير ويتجه بمعرفة عقلانية علمية يكون نضالاً يعرف كيف يتحرر، فيكشف عن جميع طاقاته، يخلق فاصلاً بينه وبين الجهل وحملة الجهل، والدجالين الذين يتاجرون فيه. الإنتيليجنسيا ـ المثقف ـ التي تستحق هذا الإسم، وخصوصاً عندما تكون صوتاً لقضية كبيرة، يجب أن تشعر عميقاً بميل قسري للكشف عن الحقيقة والعمل لها كضرورة وجدانية. هذا هو الوضع الذي يحدد، أو يجب أن يحدد عمله، بَلْ هو، تكوينه الأخلاقي نفسه.

إن حيوية أو صحة التفسير الذي نقدمه لسقوط النضال الوحدوي الحالي تجد قياسها في أهمية تطبيقاته، في الوقائع التي يمتد إليها ويربط بينها. التفاسير التي لا تحقق هذا، تخسر فائدتها، ويبتعد النضال، أو الناس عنها، عاجلاً أو أجلاً، لأن الرجوع إليها أو استخدامها يكشف أنها عاجزة عن معالجة المشكلة التي انتدبت نفسها لها. عندئذ يصبح النضال جاهزاً منفتحاً لتفاسير أو نظريات أخرى تدل أنها أكثر» أو يمكن أن تكون أكثر قدرة على ذلك. التفاسير و«النظريات» التي كانت تحاول حتى الآن أن تفسر تراجع النضال العربي ثم سقوطه الحالي، أي عجزه عن تحقيق مقاصده تماماً، كانت عاجزة هي الأخرى تماماً لأن تطبيقاتها كانت لا تعالج التراجع أو السقوط، وبدلاً من أن تساعد على تصحيح الوضع كانت تزيده سوءاً وانهياراً، ولكن دون أن تواجه أية مقاومة أو اعتراض مهمٍ عليها.

هذه التفاسير والنظريات كانت عاجزة يمكن الكشف عن عجزها من البداية، لأن انتهاء مرحلة الهزائم «بمرحلة» الإستسلام لم يكن مفاجئاً في ضوء ما أقول، وهو كان موجوداً ضمنياً من البداية، في التفاسير والنظريات العاجزة التي ظهرت حول نكبة 1948[*]، الحلقة

(1) May, R, The Courage To Be W.W. Norton. 1994.

(*) «الفعالية الثورية في النكبة» ـ 1965 ـ الذي أشرت إليه سابقاً كان الكتاب الوحيد تقريباً الذي قدم في ذلك الوقت تفسيراً لها، يقول إنها حدثت أساسياً بسبب خلل أساسي يقوم عليه وفيه المجتمع =

الأولى من سلسلة الهزائم التي قادت إليه. المعركة الحاسمة التي تغيّر وجهة الحرب وتفرض في النهاية الهزيمة على الطرف الآخر يمكن، كما نبّه بعض المؤرخين، أن تكون قد حدثت قبل نهاية الحرب بمدة طويلة، ولكن دون أن يكون ذلك واضحاً عند حدوثها، باستثناء عدد من الذين كانوا قد اكتشفوا طبيعتها الحاسمة. ولكن الأكثرية تقتنع فقط عندما ترى أن العدو قد اعترف بالهزيمة.

* * *

عجز الإنتيليجنسيا، الذي أشرت إليه في الملاحظات القليلة السابقة، عن رؤية مرحلة الهزائم كمرحلة مترابطة ككل، كان دليلاً واضحاً على أبعاد سقوطها الكثيفة والعميقة الامتداد. ما حدث هو أن النضال الوحدوي كان ينقاد لعقلية تبشيرية وعظية، للمشاعر والرغبات والانفعالات دون العقل العلمي أو الموضوعي الذي كان يجب الرجوع إليه في تنسيقها لخدمة مقاصده، والذي كان يُفترض بالإنتيليجنسيا توفيره. هذا هو الدرس الذي يجب أن ندركه ونتعلمه من سقوط الإنتيليجنسيا التي قادت هذا النضال إلى السقوط الحالي، إلى طريق يبدو وكأنه مسدود. هنا نجد الأزمة الأساسية التي تواجه هذا النضال، الأزمة التي تفرض تجديد الإنتيليجنسيا كشرط في تجاوزها. فالعقل الذي يعبّر عن معرفة علمية سليمة، العقل العلمي، يجب أن يحل محل العقلية التبشيرية. إن «تجاهل هذا العقل، هذا المنهج العلمي هو هروب من المسؤولية»[1].

النضال العربي وصل إلى مرحلة خطيرة جداً، مرحلة تحولت إلى الإستسلام وتدعو، في مواجهتها مواجهة فعالة، إلى عقلية علمية توجه هذا النضال، وليس إلى الإستمرار في ممارسة العقلية التبشيرية التي لازمت سقوطه. إنها مواجهة تشترط ظهور إنتيليجنسيا جديدة تنطلق من هذه العقلية، وتتكون نفسياً وفكرياً فيها، وتستخدم المعرفة العلمية التي تقوم عليها. هذه المعرفة أو العقلية كانت منذ القرن السادس عشر أداة دعاة ومؤسسي الحركات الثورية والتقدمية التي عجنت العصر الحديث.

ما هي فائدة إنتيليجنسيا لا تستطيع حتى التعلم، أي تعلّم صحيح من تجاربها، من هزائمها، فتتابع طريقها ونمط تفكيرها دون أن تقف كي تتساءل إن كانت مسؤولة وإن بقدر ما عن سقوط هذا النضال، إن كانت حقاً الحل الذي يُفترض بها أن تكوّنه، أم المشكلة التي

= العربي التقليدي نفسه، وإنه دون تصحيح هذا الخلل تكون كل معركة مع إسرائيل معركة خاسرة. ثم كررت الشيء نفسه ولكن من زاوية أخرى أو بالأحرى سياق آخر، في كتاب «من النكسة إلى الثورة» ـ 1968.

(1) Hook,s, op. cit.

خربت الإمكانات التي توافرت لها في اتجاه هذا الحل! . . . إنها إنتيليجنسيا مارست عملها وكأنها مكونة من شعراء، أي أفراد لا يُفترض بهم الانشغال مهنياً بالأفكار من زاوية صحتها. الكلام الذي لا يزال سائداً حتى الآن في تفسير السقوط وكيفية معالجته، يكشف بوضوح عن استمرار هيمنة العقلية التبشيرية؛ فأصحابه يتكلمون وكأن المسألة الأساسية هي مسألة إرادية صرفة تقريباً، بدلاً من أن تكون، كما هي، وقائع موضوعية تنظّمها قوانين أو علاقات انتظامية موضوعية. إن إيمان الباحث العلمي يعني أنه يجب عليه، أو على أي إنسان آخر، الإيمان بما هو مضطر على الإيمان به إن هو أراد أن يسيطر على الأحداث، وأن يتنبأ بها»[1]. إن أرادت الإنتيليجنسيا أن تقوم حقاً بعملها يجب أن تنشغل بالسياسة كعلم وقائع وليس كمواقف دوغماتية. المعرفة العلمية هي المقياس أو الأساس الذي يجب الرجوع إليه. هنا يبدأ حقاً تجديد هذه الإنتيليجنسيا.

إن الثورة التاريخية في المعرفة حدثت، أولاً، عندما أصبح الإنسان، يدرك، وقادراً بأن يفسر الأحداث كأحداث تترابط وتتتابع بشكل منتظم؛ وثانياً، بأن يحدد النتائج التي يمكن أن تحدث عندما تتوفر بعض الأوضاع أو عندما تكون مفقودة. هذا هو جوهر المعرفة العلمية أو العلم. إنه الكشف عن العلاقات الانتظامية التي تنظم هذه الأحداث، أو تنسيق المعطيات الواقعية التي يمكن ملاحظتها والتدليل عليها قصد تفسير ترابط أحداث معيّنة[2]. من أكبر الظواهر ـ كالحضارات، الثقافات والثورات إلى أصغرها، كالانتحار أو الحالات النفسية المرضية؛ الخ. . . تتوفر لنا حالياً معرفة علمية موثوقة يتم الرجوع إليها والعمل بها. الكلام أصبح الآن حول صعود «إقتصاد المعرفة»، أو «إقتصاد الأفكار»، القوى الإقتصادية التقليدية أعطت مكانها لسلطة العقل أو «الدماغ». التعليم أصبح المعمل الصناعي الجديد. في أميركا نجد أن عدد الوظائف الصناعية انخفض نصف مليون، عام 1999؛ في بريطانيا خسر هذا العدد سبعمائة وخمسين ألفاً في ثلاثين شهراً، في حين أن الوظائف التي تقوم على المعرفة زادت مليون ونصف المليون. علماء البيولوجيا والطب يتكلمون عن التغلب على الموت نفسه وإطالة حياة الإنسان إلى مائتي سنة قبل نهاية القرن الواحد والعشرين؛ الآن أصبح من الممكن إعادة، خلق الكائنات الحية (cloning) من الغنم والخنازير إلى أحد أنواع القرود، أقرب الحيوانات إلى الإنسان، وأصبح حالياً ممكناً على الإنسان نفسه[3].

---

(1) Comte, A, Du Pouvoir Spirituel Collection Pluriel, 1978, Paris.

(2) Clough, s, op. cit.

(3) Sardino, Marjorie News Week. أحد أعدادها في ديسمبر، 1999، ص72.

المعرفة العلمية حققت سيطرة الإنسان على الفضاء، وهي الآن في طريقها إلى إقامة مستوطنات فضائية؛ هناك الآن مؤسسات تعدّ للسياحة الفضائية. هذه المعرفة تنشغل الآن بخلق آلات مماثلة لنا ككائنات إنسانية، وقد حققت شوطاً بعيداً نحو هذا القصد؛ علاوة على ذلك، سيكون من الممكن للناس خلق الدماغ الذي يرغبون فيه؛ الخ... هذه ملاحظات عابرة للإشارة إلى الأهمية الأساسية التي تمارسها المعرفة العلمية حالياً في تكوين العالم، الإنسان والتاريخ، وتفسير تفوّق وتقدم المجتمعات التي تقوم عليها كقاعدة لها وبين المجتمعات الأخرى المتخلفة عنها. «العالم يتجه الآن إلى إقتصاد عالمي يقوم لأول مرة في التاريخ. كل مورد غير محدود هو المعرفة العلمية. إن قادة العالم لن يكونوا الأمم التي تملك أقوى القوى العسكرية، بل الأمم التي تستطيع خلق موارد هذه المعرفة وتقاسمها»(1)؛ حتى «تراكم الرأسمال يتطابق حالياً مع طبيعة الثورة التقنية الجديدة، ويعني أنه يرتبط بشكل متزايد بتراكم التقنية التي تقوم على استخدام مكثف للمعرفة العلمية، وليس على استخدام مكثف للموارد الطبيعية، العمل أو حتى الرأسمال الإنتاجي»(2).

جميع التطورات والتحولات الكبيرة، من الفيزياء والبيولوجيا، إلى علم النفس أو علم الاجتماع، التي حدثت في العصر الحديث فميّزته جذرياً عن جميع العصور السابقة تعود إلى العلم ومنجزاته. إن أوروبا كانت متخلفة جداً عن الشعوب الحضارية والحضارات التاريخية، واستمرت في هذا التخلف حتى القرن السادس عشر! ففي القرن السادس عشر فقط استطاعت أوروبا الغربية أن تلحق باليونانيين القدماء، الرومان، الساميين، الهندوس، والصينيين؛ وبعد قدوم الثورات العلمية والتقنية فقط استطاعت أوروبا الغربية أن تتقدم على جميع الحضارات السابقة»(3). الحضارات الأخرى، من اليونانيين، إلى الصينيين، وخصوصاً العرب، حققت منجزات علمية مهمة ولكنها لم تستطع تطويرها إلى ثقافة علمية. هذا كان يتطلب ثورة علمية أو حضارة تقوم على العلم، وهذا كان، في دوره، يفترض أوضاعاً غير موجودة، وسائل جديدة لنشر الأفكار، كالمطبعة بشكل خاص في البداية، وانفتاحاً على الثقافة العلمية، كتدريس العلوم الطبيعية كعلوم مستقلة في الجامعات، «المفكرون العرب» مثلاً. كما يكتب المؤرخ إدوارد غرانت «حققوا منجزات علمية كبيرة، ولكن هذه الوسائل والثقافة كانت غير موجودة. فالعلماء كانوا يواجهون غالباً هجوماً لفظياً وجسدياً من قِبَل الذين كانوا يشعرون أن أفكارهم كانت تشكل خطراً على الدين. ولكن من دون إسهام الفكر

---

(1) Martin Jischke, Christian Science Monitor august 10, 1999.

(2) Breacher et al; Global Visions, south End Press, 1933.

(3) Wender, H, op. cit.

العربي، ومن ذلك نقل الأفكار اليونانية إلى الآخرين، لما كان من الممكن حدوث التحولات العلمية التي حدثت فيما بعد في الغرب»[1].

هذه الثورات العلمية والتقنية التي تمخضت عن الحضارة العلمية الحديثة اقترنت أيضاً بالثورة الفلسفية والثورة السياسية، فغيرت ليس فقط البنية الثقافية، بل البنية الاجتماعية والسياسية، في حين أن شعوب آسيا بقيت كما كانت عبر قرون كثيرة. فالثقافة الصينية، مثلاً، التي كانت تعتبر الشعوب الأخرى شعوباً من البرابرة، كانت أساسياً في بداية القرن التاسع عشر على ما كانت عليه في القرن الثالث... الصينيون استمروا على إنتاج كمية ضخمة في الفن، الأدب، والفلسفة المستنيرة، ولكن حضارتهم بقيت محافظة، هاجعة، استاتية، لأنهم لم يحققوا أي تقدم في العلم، الطب أو التقنية.. ولكن أكثرية الصينيين كانوا يعتبرون أن الأوروبيين برابرة لا يملكون شيئاً مفيداً جداً أو عميقاً يقدمونه... فالإمبراطور كان، من حيث النظرية، حاكماً على العالم لأن الشعوب غير الصينية كانت تعتبر أدنى منزلة، ووضيعة... ولكن الأوروبيون، من ناحية أخرى، كانوا تغيروا، وكانوا لا يزالون يحققون تحولات ثورية في جميع ميادين الفكر والعمل، وذلك بفضل النهضة، الثورة العلمية، والثورة الصناعية. إن أوروبا لم تلحق فقط بالصين، بل تجاوزت الشرق وأصبحت المنطقة الأكثر حضارة في العالم... الثقافة الصينية لم تكن أقدم ثقافة في العالم، ولكنها كانت أكثر استمرارية، ذات وجود يمتد إلى ثلاثين قرناً، وفي بعض الأحيان كانت تتفوق على جميع الثقافات الأخرى في الفن، الأدب، السلوك المهذب، والفلسفة. ولكن التمسك المتصلب بأسلافهم والافتخار المتطرف جعل الشعب معادياً للنفوذ الأجنبي ومعارضاً للأفكار والابتكارات الجديدة. هكذا عندما اكتشف الأوروبيون العلم والتقنية ـ المفتاح للنجاح في العصر الحديث، وأداة تحقيق مستوى حياة أعلى، نظر الصينيون إلى ذلك بازدراء. أوروبا تقدمت وأصبحت تقدمية وعدوانية، ولكن الصين بقيت ضعيفة، عتيقة، راكدة، وفقيرة جداً... هذه القوة النائمة والقديمة استيقظت من سُباتها العميق، وأخذت تتحرر من ارتباطها بماضيها في آخر القرن التاسع عشر فقط... التجديد جاء أخيراً في القرن العشرين ـ أولاً في الثورة الديمقراطية التي قادها سون بات ـ سين ومن ثم الثورة الاشتراكية العنيفة التي قادها ماوتسي تونغ»[2]. هذا التجديد كان يعني قدرة الصين على التحرر من الوجود الإستعماري الذي كان يذلّها باستمرار وبأشكال عنيفة ابتداءً من القرن التاسع عشر.

(1) Grant, E, Christian Science Monitor, October, 28, 1999.

(2) Wender, H, op. cit.

إنه تجديد في طريق تحويلها إلى الدولة الأعظم الثانية في القرن الواحد والعشرين ليس فقط عسكرياً، بل حضارياً، كمجتمع يقوم على ثورة علمية صناعية تقنية معلوماتية متواصلة.

هنا تجب الإشارة إلى أن المعرفة العلمية تكون مفيدة على صعيد حضاري عام ـ وهذا واضح من الملاحظات السابقة حول المعرفة العلمية وعلاقتها بالتحول الحضاري ـ بالقدر الذي يستطيع الشعب أو المناخ الثقافي العام أن يجعلها مفيدة. فالمعرفة العلمية لا تمارس فاعلية تاريخية أو حضارية في مجتمع أو مجتمعات معيّنة إن كانت خارج السياق الفكري أو الحضاري الذي تعمل منه وبه. الشيء نفسه ينطبق طبعاً على الإنتيليجنسيا. فالمعرفة العلمية تكون مفيدة لها من حيث ممارستها وتطبيقها بالقدر الذي تستطيع به أن تجعلها مفيدة، ولكن هذا يرتبط بالقدر الذي تستطيع به استيعابها وتمثلها.

* * *

هذا التجديد الضروري الذي أتكلم عنه فيما يتعلق بالإنتيليجنسيا العربية، والذي يطالب، أو بالأحرى، يقضي بتغيير جذري لنمط التفكير التبشيري الذي ترجع إليه، وضرورة الرجوع إلى نمط التفكير العقلاني العلمي الذي يجب أن يكون قاعدة لتفكيرها، وأن يعكس عقلية علمية تكوّنه من الجذور ـ هذا التجديد أصبح حالياً أكثر إلحاحاً بسبب ما أشرت إليه من أهمية إضافية تتخذها المعرفة العلمية حالياً في الثورة التقنية والمعلوماتية الجديدة. هذه الثورة تواجه، في الواقع، الإنتيليجنسيا في كل مكان حتى عندما تكون إنتيليجنسيا ترجع إلى المعرفة أو العقلية العلمية، وتدعوها إلى تغيير أنماط التفكير التي كانت تمارسها الآن، وذلك لأن العالم تغيّر في الثلاثين سنة الأخيرة أكثر مما تغير في القرن السابق كله»[1]. في هذا السياق يكتب كروزيه، المفكر الفرنسي، وذلك في مجرى حديثه عن الإنتيليجنسيا الفرنسية، إن «هذا التجديد الجذري لنمط التفكير، للعقل يتخذ أهمية متزايدة في عالم أصبح فيه المورد القليل الوجود الذي يزداد أهمية هو المورد الإنساني وما يتصف به من إدراك، تحليل، قدرة فكرية، وروح البحث والابتكار»[2]. الطور التاريخي الحالي بشكل عام، وليس فقط إحياء النضال العربي؛ يتطلب اليوم بشكل حاسم تكوين إنتيليجنسيا عربية جديدة كأداة، بَلْ، كضرورة، في دخول التاريخ، إنها إنتيليجنسيا تعيش، ككل إنتيليجنسيا سليمة التكوين، في المعرفة العلمية، ومن العقلية العلمية، في ممارسة دورها.

الحضارة الحديثة قامت على الفرضية المقدسة تقريباً وهي أن التقدم الفكري

---

(1) Crosier; La crise de l'intelligence Inter Editions, Paris, 1995.

(2) Ibid.

والاجتماعي يعتمد على الكشف عن الحقيقة بصرف النظر عما تقود إليه[1]. هذه الحقيقة تعني، كحقيقة علمية، وجود واقع موضوعي يكشف عن نظام داخلي كامن وراء الأحداث والتحولات والظواهر الفردية ينظمها في علاقات انتظامية أو قوانين موضوعية، واقع يتم الانطلاق منه والرجوع إليه، تحديد الحقيقة كتطابق معه، وهذا التطابق كشرط أساسي للعقلانية نفسها. العقل ليس خاصة تميز الإنسان، بل هو الخاصة الأساسية التي تميزه. إنه في الشكل العلمي الذي يتخذه في الحضارة الحديثة جعل الإنسان لأول مرة في التاريخ قادراً أن يسود قدره.

«العقل هو الخاصة التي تلاحظ، تحدد وتنظم المادة التي توفرها أحاسيس الإنسان. الأسطورية هي القول بوجود وسائل أخرى للمعرفة[2]. ما لا يستطيع العلم أو العقل العلمي أن يقوله لنا حول الظواهر الاجتماعية، السياسية والتاريخية، ما لا يكون نتيجة هذا العلم أو العقل في إدراكها، هو شيء مجهول من هذا الإدراك. «إننا نعلم ما هي طبيعة الحقيقة ـ إنها تحديد الأشياء بشكل يتطابق إلى أقرب درجة ممكنة مع الواقع»[3]. في الفلسفة، وابتداءً من الفلسفة اليونانية، وعبر سلسلة طويلة من المفكرين والفلاسفة، كانت الحقيقة تعني تطابق العقل مع الواقع الحقيقي (Reality).

التفكير العلمي يعني باستمرار مسافة ما نتخذها من الواقع الموضوعي، لأن هذه المسافة توفر إمكان الموضوعية التي يحتاج إليها هذا التفكير في إدراك الظاهرة أو المشكلة التي ينشغل بها. تحقيق هذه المسافة يشترط طبعاً توفر أطروحة أساسية أو نظرية ما ينطلق منها هذا التفكير. هذه الدراسة التي تجد أن تجديد الإنتيليجنسيا العربية، أو ظهور إنتيليجنسيا جديدة، شرط أساسي في إحياء النضال الوحدوي وثوابته توفر هذه المسافة للإنتيليجنسيا التي اقترنت بمرحلة الهزائم وبالتالي سقوط هذا النضال، أو على الأقل لقطاعات المثقفين الذين لم يشاركوا في سقوطها الذي كان مسؤولاً عن ذلك. إنها مسافة يمكن بها لهذه الإنتيليجنسيا نفسها أن تنظر إلى وجودها كموضوع لها؛ وهي إن صنعت هذا فإنها سترى أن ممارساتها وأعمالها الفاشلة، المتواصلة الهزائم، تدل بوضوح على هذا السقوط، وبالتالي على فشل نمط تفكيرها، وأن هذا التفكير فشل لأنه كان ذا طبيعة تبشيرية وعظية تتناقض مع التفكير

(1) راجع حول هذا الموضوع From Preomethus To Shattuck, R, Forbidden Knowledge, Pornography ST. Martin Press, 1996.

(2) Rand, A, philosophy, Who Needs it?

(3) R. May, R. Freedom and Desting.

العلمي، تكشف عن غياب العقلية العلمية، وتعمل بالتالي ـ كما سنرى في الأمثلة عليها فيما بعد ـ وكأن الواقع الموضوعي ليس موجوداً أبداً. الوقت حان، في الواقع، بشكل ملحّ كي تقف الإنتيليجنسيا على مسافة من ذاتها وتتحمل مسؤولية ما صنعت، ما لا تزال تصنع، تقيّيم ما صنعته ولا تزال تصنع، والحكم على ذاتها في ضوء ذلك. إن الهزائم التي كانت مسؤولة عنها كممثلة للوعي الذي كان يوجه النضال الوحدوي، وككوادر قيادية لهذا النضال، تفرض عليها ذلك. الإدانة هي النتيجة الوحيدة التي تصل إليها إن هي صنعت هذا!. . . تخلّفها عن صنع هذا يكشف فقط عن عمق حالة السقوط التي تعيش فيها. إنه تخلّف يزيد من ضرورة الإسراع بإدانتها، وبالتالي تجديدها.

عندما نراجع الأعمال والممارسات التي تمخضت عن سقوط النضال الوحدوي، نجد أن هناك ظاهرة عامة تخترقها كلها وهي عجز يستوقف النظر، بفداحته وأبعاده، عن التفكير الموضوعي وليس فقط العلمي. إن الضعف الأساسي الذي يكشف عنه عمل الإنتيليجنسيا كان ضعف التفكير. لهذا يجب أن نبدأ من هنا، بتصحيح التفكير. «التغيير لا يتم إلا عند تغيير الناس، والناس يتغيرون بالتدليل على تفوّق نمط فكري»[1]. لهذا كان من الضروري تجديد هذه الإنتيليجنسيا لأنها تجسد غياب هذا التفكير الموضوعي أو العلمي، غياب العقلانية العلمية التي يجب الرجوع إليها. سقوط الإنتيليجنسيا يمكن أن يكون فرصة في إحياء هذا النضال على صعيد تاريخي جديد. هذا يرتبط بتوفير تفسير عقلاني علمي لطبيعة السقوط، تجديد الإنتيليجنسيا، وفي ضوء ذلك تعيين طريق للخروج، والأوضاع التي يجب أن تتوفر كي يصح هذا الخروج.

مرحلة الهزائم كانت تدل باستمرار على تقليد عميق الجذور تمارسه هذه الإنتيليجنسيا وهو تشويه للواقع الذي تتعامل معه، وكأن كل ما تريده هو التعبير عن حاجات ومشاعر ذاتية، وليس إدراك هذا الواقع بغية إعادة تكوينه في ضوء مقاصد معيّنة. إنها إنتيليجنسيا تعرف ما لا يجب أن يكون، ما هي ضده، ما تنكره؛ ولكنها لا تعلم ما يجب عليها صنعه. إنها ترفض ولكنها لا تعرف كيف تخطط لما تريده. لهذا كان من الضروري التدمير الخلّاق لنمط التفكير الذي يكوّنها. يجب التفكير أو «التفلسف»، في عبارة نيتشه، «بالمطرقة»، وتكسير الأصنام، وطرق التفكير التي كانت تقود الإنتيليجنسيا حتى الآن. الدراسة الحالية تفكر بهذه «المطرقة»، أشكال الخلق الفكري الجدية والكبيرة، سواءً كان ذلك في الفلسفة، الفن، السياسية؛ الخ. . . كانت قبل كل شيء أشكالاً تفكر بالمطرقة. العقل نفسه يجد حقاً

(1) Grozier, M, op. cit.

ذاته كعقل نقدي، وهو مفهوم ظهر في عصر التنوير، والحافز الذي يستدعي عمله كعمل تدمير يكون غالباً وعياً لإمكانات واحتمالات ممكنة يتجه إليها ضد الواقع المنغلق على ذاته، العاجز عن تجاوز حالته. العمل الفكري الخلاق ليس فقط فكراً نقدياً محرراً، أو فكراً يفسر تفسيراً سليماً الواقع الذي ينشغل به، بل هو فكر يؤكد العقل ويفتح أمامه آفاقاً جديدة. «إن أهمية. . أي تفسير لبعض الظواهر يجب أن لا تقاس» كما كتب أندريه جيد «بصحته فقط، بل أيضاً وفوق كل شيء، بالحافز الذي يعطيه للعقل، بالتطلعات الجديدة التي يخلقها، الحواجز التي يحطمها، الأسلحة التي يصنعها. فمن المهم أن يقترح شيئاً جديداً، وفي الوقت نفسه يعارض ما كان قديماً»[1].

كي يمكن لهذا العقل أن يمارس هذا الدور، أن يتدخل في حركة التاريخ، وأن يحقق فاعلية تاريخية، يجب أن ينطلق من إدراك صحيح لطبيعة الواقع، للحوافز والعوامل الموضوعية التي تحركه، فيعتمد عليها في ذلك. هذا الإدراك يكون صحيحاً عندما يكون علمياً. قياس الأفكار والأعمال والحكم عليها في ضوء اتجاهات، انتظامية، أو قوانين موضوعية يكشف عنها الواقع، أو في ضوء سياق موضوعي معيّن لا يعني إعفاء المسؤول عنها من المسؤولية. «فإن كان كل عمل جيد أو سيىء ينتج عن عمل السياق نفسه، فإن مسؤولية الإنسان تزول ولا يصح عندئذ التمييز بين الناس كفضلاء وأشرار، مثلاً، لأن أعمالهم تكون محتومة! . . . .» أقوال كهذا القول تردد عادة، ولكنها تتجاهل أن السياق الموضوعي يفرز باستمرار، بالنسبة للمستقبل أو لما يمكن أن يتمخض عنه، إحتمالات مختلفة وبالتالي خيارات مختلفة، وهذا يعني أننا مسؤولون عن الخيار الذي نقوم به. هذا الخيار قد يرتبط بطبيعة إدراكنا، إن كان هذا الإدراك علمياً أم لا؛ ولكنه قد يرتبط أيضاً بعوامل شخصية أخرى، مصالح سياسية، إجتماعية، فردية، تكوين نفسي لا واعٍ؛ الخ. . تشوه عمل هذا الإدراك وتنحرف به عن العقلانية العلمية التي قد يكون قادراً تماماً على الانطلاق منها وممارستها.

المسألة هي نهائياً مسألة خيار وحرية. فبصرف النظر عن قسوة النتائج التي ترتبت على مرحلة الهزائم وسقوط الإنتيليجنسيا الذي اقترنت به، وبصرف النظر عن طبيعة الأوضاع الموضوعية التي يتم العمل فيها، قوة القوانين أو الانتظامية التي قد تكشف عنها، فإن موقفنا منها يرتبط بنوعية إدراكنا لها، بنوعية الوعي الذي نحاول به العمل فيها. لهذا كان من الضروري تجديد الإنتيليجنسيا، أي ظهور إنتيليجنسيا جديدة تتميز بوعي أو عقلية علمية

(1) Gide, A, Corydon, Four Socratic Dialogues Secker and Wirburg, London, 1952.

متكاملة الجوانب الفكرية والنفسية، تحلّ محل العقلية التبشيرية الوعظية التي كونت الإنتيليجنسيا التي كانت مسؤولة في سقوطها عن سقوط النضال الوحدوي حالياً. . إن الظاهرة التي ننشغل بها قد تكون خاضعة لضرورات أو اتجاهات موضوعية تتحكم بها، ولكن موقفنا منها، هل نعمل معها أم لا، وكيف نتعامل معها، هو مسألة خيار نقوم به، خيار يعبّر أو يعكس وعياً أو عقلية معيّنة!. . . ولكن كي يكون خياراً صحيحاً في هذه المرحلة، يجب أن يعكس عقلية علمية كمنطلق ومرجع كي يكون فعالاً في مواجهة هذا السقوط، تجديد الإنتيليجنسيا والتغلب عليه. إنها مرحلة لا نملك شيئاً نبدأ به سوى ممارسة العقل العلمي، الإيمان بأنفسنا وقدرتنا على تكوينها بالعقلية العلمية، الإيمان بثوابت هذا النضال ليس فقط كضرورة قومية بل كتعبير عن إنسانيتنا نفسها.

إن أحد ثوابت الوضع الإنساني، كما يكتب مالارب، هو «كفاءة إنسانية ممتازة على التقدم والتغلب على الصعوبات بتغلّب المعاقين في أحيان كثيرة على حالتهم وتحقيق منجزات كبيرة في جميع الميادين واقعة تعلن عن ذلك بوضوح. . في بعض الأحيان نرى عمياناً وقد أصبحوا علماء وفنانين. . . وفي أحيان أخرى نجد أن متسولين يصبحون أغنياء يملكون مليارات. . . التجربة تدل، في الواقع، أن تنمية إمكاناتنا الإيجابية أسهل من إزالة عيوبنا». ثم يضيف في مكان آخر، «إن القدرة الإنسانية على ممارسة الحرية، أو وجود الحرية، تدل أننا لسنا أشياء، أو كائنات ميكانيكية وُضعت على الأرض لتنفيذ خطة إله لا يمكن لإدراكنا بلوغه. إننا موهوبون بذكاء يسمح لنا بالمبادرات الحرة، ما يعني أننا شركاء في عمل الله»[1] من ناحية جماعية، وعلى صعيد تاريخي، تحتاج هذه القدرة على ممارسة للحرية إلى وعي قادر أن يدرك طبيعة الواقع الذي تعمل فيه، الإمكانات الموضوعية التي يكشف عنها. كل واقع اجتماعي تاريخي يكشف عن احتمالات ممكنة من ناحية موضوعية، والإرادة الإنسانية الحرة تعبّر عن ذاتها بالعمل مع الاحتمال الذي يمكن أكثر من غيره ـ كما يبدو لها ـ أن يوجه إلى مقاصدها. ولكن كي يصح ذلك، يحتاج هذا العمل إلى عقلانية علمية يستطيع بها أن يميّز بين هذه الاحتمالات فيختار ما يخدم مقاصده.

* * *

تجديد الإنتيليجنسيا يعني، كما رأينا، ضرورة تجديد العقل الذي كانت تفكر به حتى الآن، وإعادة تكوينه كعقلية علمية. إنه تجديد، يتطلب، علاوة على ذلك، قدسية هذا العقل. أكثرية هذه الإنتيليجنسيا الساحقة لا تشعر باحترام كافٍ عميق للعقل الذي يشكل أنبل

(1) Malherbe, M, Les Religions de l'humanité Criterion, Paris, 1990.

ميزة للإنسان، أو للمعرفة التي تشكل، كما علّم سقراط، الخير الأعلى. «ليس هناك»، كما يكتب المؤرخ والفيلسوف بيتر چاي «من محكمة أعلى من محكمة العقل»[1]. العقل كان، ابتداءً من الثورة الفلسفية في الفلسفة اليونانية القديمة إلى الثورة العلمية الحديثة، إلى العقلانية، الخ. . . الأداة التي تنظّم الكون والعالم «كل الأشياء»، كما كتب أنا كزغوراس، «كانت مختلطة عندما جاء العقل فميّز بينها وخلق النظام فيها. فالعقل حل محل زيوس، كما حل هذا الأخير سابقاً محل القدر (Moira). . . بالنسبة إلى بيتاغورووس، الفلسفة كانت أكثر من ذلك، إنها كانت طريقة للحياة والموت»[2]. كيف يمكن للعقل، «يعلّم الإنسان أن يساعد الناس بأن يعيشوا حياة خلاقة تماماً، بأن يوسعوا ويعمقوا كرامتهم، وحرية الإرادة فيهم؟ . . . هذا سؤال كانت تطرحه المعرفة على نفسها»[3].

هذا العقل يجب أن يكون قاعدة لتحرير الإنتيليجنسيا العربية من عقليتها التبشيرية، وبالتالي تجديدها في عقلية علمية تكوّن تفكيرها. «هناك» كما كتب نيتشه، «خطأ منتشر جداً يقول بأن علينا التميّز بالشجاعة في قناعاتنا؛ ولكن الصحيح هو التميّز بالشجاعة في الهجوم على قناعاتنا». هذا هو القصد من هذه الدراسة، إنه التوجيه إلى تغيير القناعات أو المنطلقات التبشيرية الوعظية والإقدام على إعادة الطريقة التي تفكر بها الإنتيليجنسيا، الحياة غير المدروسة لا تستحق أن نحياها، كما علّم سقراط.

النتائج السلبية التي تترتب على سقوط الإنتيليجنسيا تتسع وتتعمق مع الوقت إن لم تتعرض لها اتجاهات فكرية منظمة تعمل على مقاومتها بالانطلاق من إدراك علمي لها ولأسبابها. كل الجهود والأعمال التي تحاول مقاومة ومعالجة سقوط النضال الوحدوي تكون عاجزة دون تجديد لهذه الإنتيليجنسيا. النقد العقلاني العلمي يعمل كمحرك للنضال الثوري، للنضال السياسي بشكل عام. القول بأنه «حيث تكون هناك مشكلة يجب أن يكون هناك حل»[4]، قد يكون قولاً مبالغاً به، أو حتى مبالغاً به جداً!. ولكن مما لا شك فيه أن المشكلة التي نواجهها هنا وهي سقوط الإنتيليجنسيا وضرورة تجديدها كشرط في إحياء النضال العربي، يمكن أن تجد حلاً وهي ستجد حلاً ـ إن نحن أدركنا حقاً طبيعتها وعملنا بهذا الإدراك. «الإنسان عاش طيلة قرون عديدة وهو يؤمن أنه عندما يجد الحقيقة فإن مشاكل

---

(1) Gay, P, Freud; A life For our Time. Simon Schuster, 1988.

(2) Cornford, F.M. From Religion To philosophy Humanities press, 1980.

(3) Wolf, op. cit.

(4) Black, J.N. When Nations Die Tyndal House Publishers, 1994.

الإنسان تنتهي»[1]. الحقيقة العلمية أصبحت الآن القوة العقلية التي تحرك العالم في اتجاهات جديدة.

الإنسان يتميز عن جميع الكائنات الأخرى بقدرته على تشكيل المفاهيم والرموز. هذه القدرة شيء معترف به كعنصر ضروري وأساسي في الإدراك الإنساني، في خلق الواقع وتوقّع ما يحدث فيه. العقل لا يعكس بشكل ساكن العالم الخارجي والنظام المتأصل فيه، بل يمارس نشاطاً خلاقاً في سيرورة الإدراك والمعرفة، ويكوّن بشكل ما الواقع الذي يتفاعل معه[2]. إن تحولاً في نظرة الإنسان إلى الحياة فقط، في القيم أو التكوين النفسي الذي يقترن بها، يستطيع إحداث تحوّل أساسي صحيح في الممارسات والسلوك. الدراسات الطبية التي صدرت حديثاً حول علاقة العقل بالجسد، معالجة الأمراض، واختيار فاعلية الأدوية، تدل بوضوح أن العقل، أو الحالة العقلية ـ النفسية التي يكون فيها الإنسان عند المعالجة أو استخدام دواء ما تمارس فاعلية أساسية في إحداث الشفاء نفسه. «إن علماء النفس وعدداً من الفلاسفة ابتداءً من اسبينوزا قالوا لنا مؤكدين بأن نركّز انتباهنا على فضيلة نرغب بها. وبذلك نستطيع تحقيقها»[3].

هذه الملاحظات تعني أن المثقف العربي يحتاج إلى إدراك جديد يمكن أن يصح كإدراك جديد إن كان إدراكاً عقلانياً علمياً لسقوط النضال العربي الذي يقترن بسقوط الإنتيليجنسيا، لأن هذا الإدراك هو طريقه إلى تجديد الوعي الذي يمكن به خلق إنتيليجنسيا جديدة كضرورة في إحياء هذا النضال. المثقف بشكل عام يتلون بقدر ما على الأقل بالمناخ الفكري النفسي الذي ينتج عن هيمنة إنتيليجنسيا معيّنة، بالروح الذي يتسرب منها. التحرر من هذا المناخ بشكل فعال أو على صعيد عام يمكن أن يساهم «في خلق إنتيليجنسيا جديدة يحتاج دائماً إلى وعي جديد[*]. «الحرية تمتد فقط إلى حدود الوعي»[4]. أمام التحديات الكبيرة التي تترتب على هذا السقوط، يجب على المثقف العربي بشكل خاص، والمناضل

(1) Becker, E, The Denial of Death. Free Press, 1973.

(2) Tornas, R, op. cit.

(3) May, R, The Courage To Be.

(*) القارئ الذي يريد متابعة موضوع دور الوعي، الأفكار والإيديولوجية، في صنع التاريخ، يستطيع الرجوع إلى قسم «المضمون الثوري في الإيديولوجية الإنقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الإنقلابية»، كتاب «من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الإنقلابية»، وكتاب «النظرية الإقتصادية، والطريق إلى الوحدة العربية» حيث عالجت هذا الموضوع بإسهاب ومن جوانب عديدة.

(4) Schnall, M, Limits, Asearch For New values, Clarkson N. Potter, 1981.

بشكل عام، أن يدرك بأن «الأنفس الكبيرة تفكر عادة ضد عصرها، أو بشكل مستقل عن عصرها»[1].

* * *

التوكيد المستمر في الصفحات السابقة على دور الوعي أو العقل العلمي كشرط في تجديد الإنتيليجنسيا العربية، كضرورة في إحياء النضال الوحدوي، يجب أن لا يوحي بأن هذا كافٍ في تحقيق هذا القصد، أو أن يعني بأي شكل كان أن تصحيح الوعي الذي رافق سقوط الإنتيليجنسيا كافٍ في ذاته لهذا الإحياء: فالمسألة هي أيضاً مسألة توافر أوضاع موضوعية ملائمة، ولكن دون هذا التصحيح أو التجديد لا يستطيع هذا النضال الإفادة منها واستخدامها في ترجمة مقاصده إلى واقع، أو في الدفع نحوها. يجب أن لا نبالغ، ولا شك ـ وهذا ما كانت تنبّه إليه الدراسة في أمكنة مختلفة ـ بتأثير الأفكار على سلوك الناس؛ ولكن مما لا شك فيه أيضاً بالدور الكبير الذي تمارسه، سلباً أو إيجاباً، أشكال الوعي التي ينظر بها الناس إلى الواقع.

إدراك الحقيقة حول مشكلة ما قد لا يعني القدرة على معالجتها والتغلب عليها، ولكنه شرط أساسي في ذلك. عندما يعي الإنسان الضرورات الموضوعية التي يجب العمل بها كي يتمكن من تحقيق مقاصد معيّنة، يكون هناك احتمال كبير بأن يقوم بذلك. سقوط الإنتيليجنسيا كان حتى الآن سيرورة طبيعية، أي سيرورة لا يدرك الوعي وجودها، فيقف عندها كظاهرة عامة كي يكشف عن طبيعتها ويفسر أسبابها. التفكير السياسي الذي لازم هذه الإنتيليجنسيا كان بالتالي استمراراً للتفكير الذي كان مسؤولاً عن سقوطها. هذا يعني طبعاً أن قطاعات كبيرة من الإنتيليجنسيا التي تقاوم مرحلة الهزائم والإستسلام الذي تأدت إليه، وتلك التي استسلمت له من دون حياء أو حرج، تلتقي في هذا التفكير، النمط الفكري الواحد ـ ما عدا أقلية محدودة نسبياً ـ الذي كان مسؤولاً عن هذا السقوط. لهذا كان من الضروري الكشف عن ذلك كشرط في مواجهة المرحلة والسقوط مواجهة فعالة. دون إدراك ذلك، دون وعي جديد يعبّر عن هذا الإدراك، لا تصح هذه المواجهة.

القول بسقوط الإنتيليجنسيا العربية الذي اقترن بسقوط النضال الوحدوي، لا يعني طبعاً سقوط مقاصد هذا النضال التي ترتبط بها، أو تكريس النتائج التي قاد إليها، بل تحرير هذه المقاصد وتحريرها هي نفسها من هذا السقوط. فهذه المقاصد لا تزال حية قائمة، وهي

(1) W. Koufman, op. cit.

ملحّة أكثر من أي وقت سابق، ليس فقط لأنها مستمرة في وجودها يجب تحقيقها، بل لأنها أصبحت مهددة وفي خطر أكثر من أي وقت سابق. إن مرحلة الهزائم لا تعني نهاية النضال القومي أو نهاية الإنسان العربي كما يجب أن يكون كمناضل، كعربي، كإنسان. فهي بالأحرى مدرسة توفر له تحديات للنمو، النضوج، والتطور، إن هو عرف كيف يتعامل معها ويطوع جدليتها. كونفيوشس لاحظ منذ ألفين وخمسمائة عام تقريباً أن كل سيرورة تُدفع أو تندفع إلى نهايتها تتغير إلى نقيضها. مرحلة الهزائم تكشف بوضوح أن الإنتيليجنسيا وصلت إلى نهايتها. هذه الدراسة تعمل على التنبيه إلى ذلك كإسهام في التوجيه إلى نقيضها.

السلوك الإنساني بشكل عام، والنضال السياسي أو الثوري بشكل خاص يعكس من ناحية مقاصد وتطلعات تحرّكه؛ ومن ناحية أخرى، وعياً أو فكراً يخدم هذه الأخيرة، أو يفترض به أن يخدمها بتوفير الوسائل التي تستطيع تحقيقها. المقاصد والتطلعات التي كانت تقترن بالنضال العربي لا تزال مستمرة، ولكن الإنتيليجنسيا، أداة النضال في تحقيقها كانت عاجزة عن ذلك، عاجزة عن استخدام أو اكتشاف الوسائل الملائمة الفعالة لهذا الغرض، لأن الوعي العقلاني العلمي السليم الضروري لذلك كان مفقوداً.

هذه الدراسة لا تحكم طبعاً على الإنتيليجنسيا في ضوء المقاصد التي تتطلع إليها، بل في ضوء فشلها في تحقيق هذه المقاصد، ولهذا فهي تنشغل بطبيعة هذا الفشل وأسبابه. من الممكن مساعدة الشعب على إحياء نضاله فقط عندما يتحقق لهذا النضال وعي حقيقي واضح، دون تسوية أو غموض، للأخطاء التي حدثت، للإمكانات المتوافرة، وللمخرج الممكن؛ وبقدر ما نباشر جدياً في هذه الطريق وما تستدعيه من تصحيح جذري، بقدر ما يقترب اليوم الذي يتم فيه إحياء النضال العربي على صعيد تاريخي أعلى. هذا يعني قبل كل شيء تجديد الإنتيليجنسيا.

إنني أكتب لأنني أؤمن بظهور إنتيليجنسيا جديدة تتكون في عقلية علمية تكون أداتها في تطويع الواقع لمقاصد النضال الوحدوي، إنتيليجنسيا تتشكل أساسياً من القطاعات التي لم تتلوث بالسقوط، ومن الجيل الجديد من الشباب المثقف. ولكن كي يكون هذا ممكناً يجب، كما ذكرت سابقاً أن يتوفر تفسير عقلاني صحيح جامع لجوانب السقوط أو عناصره الأساسية. الدراسة الحالية تعمل على تحقيق هذا. إنها تحدد الخراب الذي تَرتّب على سقوط الإنتيليجنسيا، السقوط الذي يمكن، إن تُرِك على حاله واستمر، أن يخرب بنتائجه القريبة والبعيدة المستقبل العربي نهائياً. ولكنها دراسة تحدد أيضاً، في ضوء تحليلها الموضوعي العلمي لهذا السقوط وعناصره المختلفة، أرضية صلبة للأمل، ومخرجاً من هذا

السقوط يؤمن معالجته والخروج منه إلى صعيد تاريخي جديد أعلى تدفع إليه إنتيليجنسيا جديدة. الأمثلة على هذا السقوط كثيرة لا تحصى، والنضال العربي يزخر بها، ولكن ليس هناك نظرية تقف عنده في ذاته. الباحث العلمي يجد نفسه مدفوعاً، في الواقع، إلى التساؤل: كيف كان يمكن أن يحدث هذا؟... كيف كان يمكن أن يكون تاريخ هذا النضال في العقود الأربعة الأخيرة تاريخ أمثلة تدل على هذا السقوط. ولكن دون ظهور دراسات حوله(*).

عندما يدرك المثقف العربي أن الأحداث التي توالت على النضال الوحدوي ليست أحداثاً مجزأة، أن هزيمة الإستسلام في فلسطين ليست هزيمة قائمة في ذاتها، بل الهزيمة الأخيرة التي «تتوج» مرحلة طويلة من الهزائم المترابطة، أن هذه الهزائم أو المرحلة تشكل كلاً «عضوياً» يكشف عن نظام، عن نمط فكري عام واحد يعبّر عن عقلية واحدة تخترق هذه المرحلة، كانت عاملاً أساسياً لهذا السقوط، وأن إحياء هذا النضال يفترض بالتالي تغيير هذه العقلية، هذا النمط الفكري، وأن هذا التغيير يفترض ظهور إنتيليجنسيا جديدة ـ عندئذ فقط يستطيع هذا المثقف أن يساهم في صنع هذه الإنتيليجنسيا وبالتالي إحياء النضال الوحدوي. إنه مثقف يدرك تماماً أن الأخطاء والخسائر، النكسات والهزائم الفردية التي توالت على هذا النضال طيلة أربعين عاماً، ليست سوى أعراض لخلل عام ـ بل حالة فكرية شبه مرضية كما سيتضح فيما بعد من الأمثلة ـ يمتد إلى الإنتيليجنسيا ويدينها كإنتيليجنسيا.

توفر نظرية علمية تنبّه إلى السقوط، وتكون جامعة لعناصره الأساسية، تفسر أسبابه، وتدل على مخرج منه، تكون فعالة أو قادرة على ذلك فقط بالقدر الذي يستطيع به المثقف رؤية ذلك وإدراكه بوضوح. الإنتيليجنسيا العربية كانت تدلل باستمرار، وحتى اليوم ـ ما عدا أقلية محدودة فيها ـ بأنها عاجزة عن تمثل هذه العقلية العلمية أي العمل بها، أو رؤية قيمة ومعنى نظرية تقوم عليها وفيها. الأمل الآن يجب أن يتجه أساسياً إلى الشباب كالمادة الأساسية في تكوين هذه الإنتيليجنسيا الجديدة.

إنني أقوم بنقد فكري جذري لهذه الإنتيليجنسيا، ولكنه نقد عقلاني علمي يقوم على أفكارها، ممارساتها وأعمالها، وما تكشف عنه بوجودها ذاته من دليل واضح حاسم على سقوطها، لأن أي شيء آخر يضيف إلى البلبلة القائمة، ويؤخر تجديدها. إنني أقوم بهذا

(*) هنا يمكن الإشارة إلى كتاب «من النكسة إلى الثورة»، 1968، الذي أشرت إليه سابقاً، والذي ينشغل من زاوية خاصة، في ضوء هزيمة معيّنة، بهذا السقوط.

النقد بشكل خاص لأنني أؤمن بقدرة المثقف العربي على تجاوز السقوط وخلق إنتيليجنسيا جديدة. مجرى الأزمات التاريخية الكبيرة تدل أن بلبلة الأفكار التي تنتج عنها يمكن أن تمنع نمو الوعي إلى أن تفرز هذه البلبلة نظرية ـ نظريات ـ عقلانية تستطيع بأرضيتها الفكرية أو العلمية الصلبة أن تستقطب ضحايا هذه البلبلة. عندما لا يكون الفكر قادراً على أن يترجم الأحداث بشكل سليم، فإنه يشوش عندئذ، وفي كثير من الأحيان، يكون خطيراً ومدمراً للعمل السياسي أو الثوري نفسه. مرة أخرى، أنبّه أنني لا أعني طبعاً أن سقوط الإنتيليجنسيا يفسر تماماً في ذاته، كعنصر مستقل قائم في ذاته، سقوط النضال العربي. ولكن بما أن الإنتيليجنسيا تمثل الأداة ـ الوسيطة بين أي سبب يتم الرجوع إليه وبين الكيفية التي يدرك بها، وبالتالي يجابه بها، فإن أهمية الإنتيليجنسيا في سقوط النضال العربي تتخذ مكان الصدارة. لهذا كانت الدراسة ترجع في التدليل على هذا السقوط إلى أمثلة مختلفة في التمثيل عليه. إن نقطة الانطلاق لأي مثقف قادر على الإسهام بتحرير النضال الوحدوي من هذه الإنتيليجنسيا وبالتالي تجديدها، هي أن لا يلتزم أو بالأحرى يقبل أية نظرية، أي موقف، أية فكرة، مفاهيم، تفسير حول ظاهرة، سياسة، تخطيط ما؛ إلخ.. لأن هناك حركات، أحزاباً، قطاعات مثقفة كبيرة أو أية جهة أخرى تقول بذلك، بل لأن الدليل الأمبيريقي أو العلمي يتوفر له. فهذا الدليل يكون بالنسبة له المقياس أو الحكم الأخير على موقفه، فيرفض أو يقبل في ضوئه، إنه مثقف يسأل باستمرار كيف وصلت إلى ذلك؟

هذا التوكيد على الوعي أو العقل العلمي بهذا الشكل الأساسي لا يعني، من ناحية أخرى، إسقاط أو تجاهل دور المشاعر المهم، بل الأساسي، في العمل السياسي أو الثوري. الدراسة الحالية لا تعني بذلك، الفصل بين العقل والمشاعر، أو اعتماد الأول كنقيض للثانية، بل الرجوع إلى العقل كالعامل الضابط والموجه، وإلى المشاعر كعامل ضروري في تحفيز العقل وتحريكه. القصد ليس قمع المشاعر لمصلحة العقل بل السيطرة عليها في خدمته، إنه اختيار المشاعر التي نحيا بها وليس ترك المشاعر بأن تختارنا.. الدراسة تتجه إلى عقل وإدراك القارئ وليس إلى ما يحفز مشاعره أو إلى هذه المشاعر، إلى قدرته على التفكير الموضوعي والعقلاني، وليس إلى ما يثير حماسه، ولكن هذا لا يعني الإيحاء بأن هذه المشاعر غير مهمة أو بأنه يجب إهمالها.

إننا نريد أن ندرك تماماً سقوط النضال العربي الحالي، أو بلوغه طريقاً يبدو مسدوداً، ولكن هذا الإدراك العلمي الذي تحاول هذه الدراسة تقديمه من زاوية معيّنة ـ سقوط الإنتيليجنسيا ـ لا يعني أنه لا يجب أن يعتمد مثلاً على ما ترتب من مشاعر مهانة وذل وألم

على مرحلة الهزائم، أن لا يعمق ويوسع مشاعر الحقد على المسؤولين عنها، أن لا يتطلع إلى معاقبتهم وإنزال العقاب الصارم بهم.. الناس يرغبون في إدراك أسباب مرضهم، ولكن هذا الإدراك لا يلغي مخاوفهم أو يفترض تقليص مشاعرهم الأليمة منه..

المشاعر دون عقل ضابط ،تميل سريعاً إلى الارتباط بالمشاعر والتجربة الشخصية، وعندئذ تعمل خارج الواقع الموضوعي وتخسر قدرتها على الارتباط به والاتجاه بالعقلانية الموضوعية، التي قد يكشف عنها، إن الإدراك أو العقل العلمي يحتاج هو نفسه إلى مشاعر كبيرة، كمحبة المعرفة أو الالتزام الوجداني بقضية كبيرة، مثلاً، تحفزه وتحركه وتدفع به إلى الأعمال الفكرية الخلاقة التي يمكن أن تنتج عنه. ثم إن إدراكنا الفكري، وإن كان علمياً منظم العقلية العلمية، «لا يمارس وحده دوراً في تشكيل وإعادة تشكيل العالم في مجرى معرفته، لأن الخيال والشعور يلعبان أيضاً دوراً مهماً»[1]. إن منابع العمل هي الرغبات النزوات، المخاوف، الأحقاد، المحبة، الآمال، الطموح، التطلعات إلى المستقبل، الغيرية، إلخ... العقل هو الأداة التي يفترض بها أن تكشف عن هذه المصادر، أن تحكمها وتقودها، أن تعدّ لها أو أن تقويها، أن تجمد عملها أو أن تطورها، أن تطوعها وتستخدمها في تحقيق مقاصد معيّنة[2]. التوكيد على العقل أو الوعي «كالمركز الأساسي لعالم الإنسان النفسي يجب أن لا يوحي بأننا نستطيع كجماعات، مجتمعات أو أفراد ـ أن نتغلب على التحديات أو المشاكل التي تواجهنا بالرجوع إلى قوانا وإمكاناتنا الذاتية فقط. ما تجاهله عادة علماء النفس في تحاليلهم لحالاتنا النفسية الفردية هو الواقع الاجتماعي لوجودنا»[3].

إنشغال الدراسة بسقوط الإنتيليجنسيا كسبب أساسي، أو كالسبب الأساسي في سقوط النضال العربي، لا يعني من ناحية أخرى أن هذه الإنتيليجنسيا هي التي تصنع هذا النضال أو أية ثورة أخرى. فدون قوى اجتماعية، دون جماهير ثورية، لا تستطيع الإنتيليجنسيا أن تقوم بدورها، أو للثورة أن تكون حقاً، لهذا كان التوكيد على طرف دون الآخر يمثل خطأ كبيراً. فالعلاقة بين الإنتيليجنسيا والجماهير هي علاقة جدلية، وتفاعلهما في وضعية ثورية هو شرط أساسي لكل ثورة[*]. إن التغلب على السقوط وما نتج عنه لا يتم في إطار الأوضاع

---

(1) May, R, The courage to be.

(2) Hook, s, op. cit.

(3) Schnall, M. op. cit.

(*) راجع كتاب «المثقفون والثورة» حيث شرحت بشكل عام هذه العلاقة، وخصوصاً ما كانت تقوله الحركات الثورية أو بالأحرى القيادات الفكرية والسياسية حولها.

السائدة، ويمكن تحقيقه فقط عن طريق إنتيليجنسيا جديدة متحالفة مع جماهير غاضبة، ولكن واعية لطريق الخلاص الذي خططت له بشكل عقلاني مقنع هذه الإنتيليجنسيا. فلكيْ يمكن إحداث تحوّل سياسي جذري لا يكفي أن تتوفر له نظرية تعبّر عن ضرورته وتعطيه الأساس العقلاني العلمي الذي يحتاج إليه، بل يجب أيضاً أن «تتحمس الجماهير له وتعمل على تنفيذه. فمن دون هذا التحمس»، كما يذكّرنا أوغست كونت نفسه، مؤسس الوضعية وفيلسوفها، «لا يستطيع الإنسان التغلب على وجوده الطبيعي ـ إزالة نير التقاليد القديمة القوية جداً، وهذا شيء ضروري جداً كي يوفر لجميع إمكاناته نمواً حراً وكاملاً»[1].

الإنتيليجنسيا توفر، أو يفترض بها أن توفر الوعي، العقل المنظم، في نظرية ما، ولكن الجماهير توفر الزخم الثوري، الانتماء العفوي، الحس السليم، والقواعد الشعبية العريضة، وهذه أمور لا يمكن لأي نضال ثوري أن يكون فعالاً دونها.

* * *

عندما أقول بضرورة الرجوع إلى العقل العلمي أو المعرفة العلمية كشرط أساسي في تجديد الإنتيليجنسيا العربية وإحياء النضال العربي، فإن هذا لا يعني أن العمل الذي يرتبط بها يستطيع أن يستنزف إمكانات وطبيعة وضع، مرحلة، ظاهرة أو مشكلة ما ينشغل بها، ولكن هذه المعرفة تستطيع أن تحقق هذا أحسن بكثير من أية معرفة أخرى، وأن الإعتماد عليها يجب أن يتقدم تماماً على أية أشكال أخرى. عندما أقول، مثلاً، إنني أؤمن بعلم الطب، لا أعني أنني أؤمن أن هذا العلم يستطيع أن يلغي جميع الأمراض، بل إنه يستطيع أكثر من أي شكل آخر أن يعالج الأمراض، التي يشكو منها الإنسان، وأن يشفي الناس منها بفاعلية لا تتوافر أبداً لأساليب أخرى.

دراسة واحدة توفر تفسيراً عقلانياً علمياً للسقوط ـ سقوط الإنتيليجنسيا ـ لا تغيّر الوضع في ذاتها، ولكن المهم هو الآن التعبير عن شعور عام غامض بهذا السقوط، هو بشكل خاص الاتجاه في وجهة صحيحة نحو إحياء النضال الوحدوي فلا يستمر تراجعه الحالي إلى أن ينتهي تماماً. المهم هو، بكلمة أخرى، تفسير هذا السقوط على صعيد عقلاني علمي، وذلك كشرط لخلق ديناميك يتجه نحو الخروج منه. فلكيْ يمكن للعربي بشكل عام، أو المثقف المناضل بشكل خاص، أن يستمر على إيمانه بمقاصد هذا النضال، وأن يكشف عن جميع طاقاته وإمكاناته في خدمته فإنه يحتاج إلى تفسير من هذا النوع، دون ذلك يتفتت إيمانه ويزول.

---

(1) Comté, A, op. cit.

الإنتقال من إنتيليجنسيا تتكون بعقلية تبشيرية وعظية إلى إنتيليجنسيا جديدة تتكون بعقلية علمية لا يتم دفعة واحدة، بل يحتاج إلى وقت طويل نسبياً. ثم إن هذا الانتقال لا يعني عند تحققه هيمنة كاملة على التفكير، بل هيمنة نسبية يستمر فيها نمط التفكير السابق في أشكال ثانوية وهامشية. التجارب التاريخية تدل بوضوح على هذا القانون، فسواءٌ كان الانتقال من نمط تفكير إلى آخر، من نظام إلى آخر، من طبقة أو إيديولوجية إلى أخرى، إلخ. . فإن القديم يستمر بقدر ما معه أو فيه. هذا الانتقال يتطلب استعداداً داخلياً منفتحاً له، وهو استعداد نجده بشكل عام في الشباب الذي يكون مهيّأً وجاهزاً له أكثر من غيره. لهذا كانت هذه الدراسة تتجه أساسياً وبشكل خاص إلى هذا الشباب، إلى الأجيال الجديدة.

الوضع لا يتوقف عن الحركة، فيقف مكانه ثابتاً لا يتغير. فهو إما أن يتراجع وينحسر عما هو عليه، وإما أن يتقدم ويتحول إلى ما هو أحسن. السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه ـ والمستقبل العربي نفسه يتوقف على نوع الجواب الذي يعطى ويتم العمل به ـ هو: في أي اتجاه سيتجه النضال العربي؟ هذا السؤال ملحٌّ طبعاً بالنسبة لكل عربي يتميز بأي ضمير قومي، بل إنساني، ولكنه ملحٌّ أولاً وبشكل خاص بالنسبة للإنتيليجنسيا والشباب. الجواب يجب، إن كان إيجابياً، أن ينطلق من سقوط الإنتيليجنسيا وضرورة تجديدها، وذلك للأسباب التي ذكرتها. دون هذا سيتابع سقوط النضال العربي طريقه إلى نهاية محتومة، إلى مقبرة التاريخ.

الناس يلتقون في مواجهة مشاكل وتحديات مشتركة، ولكن الإنتيليجنسيا ـ نمط التفكير الذي تنطلق منه وتمارسه هو الذي يحدد ما يجب صنعه ضدها. الإنتيليجنسيا العربية عجزت تماماً وكلياً أمام هذه المشاكل والتحديات، فكانت تعمل ـ كما سنرى فيما بعد ـ وكأنها تريد الانتصار لها بدلاً من الانتصار ضدها. إن أهم ما تملكه الإنتيليجنسيا في تكريس شرعيتها الفكرية والأخلاقية هو أن تعني ما تقول، أن تكون معروفة كإنتيليجنسيا تعمل بما تقوله، تحقق ما تقول إنها تريد تحقيقه. الإنتيليجنسيا العربية كانت طيلة أربعين عاماً تدلّ بالنتائج السلبية والهزائم المتواصلة التي كانت باستمرار تترتب على أعمالها أنها تعمل وكأن قصدها كان بالضبط أن تحقق ما يتناقض مع أقوالها. هذا طبعاً يعود أساسياً إلى ما كنت أشير إليه سابقاً، وهو عجزها الفكري الذي يقترن بعقلية تبشيرية وعظية. هذا العجز كان يمثّل في الوقت نفسه، ليس فقط سقوطاً فكرياً، بل سقوطاً أخلاقياً لأنه كان يعني تخريب مقاصد النضال العربي، وهو تخريب يفرض إن استمر، حياة فقر ومهانة وذل على الأجيال العربية القادمة. إنها إنتيليجنسيا خسرت في سقوطها كل سلطة أخلاقية تمارسها عادة الإنتيليجنسيا

القادرة على القيام بدورها. إنها إنتيليجنسيا من دون أية شرعية كانت، فكرية، سياسية أو أخلاقية.

هذا قد يكون بالنسبة لعدد من القراء نقداً قاسياً، ولكن النتائج التي ترتبت على هذا السقوط، على وجود هذه الإنتيليجنسيا، هي أيضاً قاسية، بل شرسة في قسوتها.

(5)

سقوط الإنتليجنسيا
وضرورة النظرية

هذه الدراسة تقدم، كما أصبح واضحاً تماماً من الفصول السابقة، نظرية منسقة حول سقوط الإنتيليجنسيا العربية. إنها دراسة علمية لمرحلة الهزائم التي قادت النضال الوحدوي إلى طريق «يبدو» مسدوداً، أو إلى سقوطه الحالي. إنها نظرية تقدّم، على خلاف ما هو موجود، إدراكاً علمياً لما حدث، لأنه بالضبط إدراك يرجع إلى أفكار، أعمال وممارسات الإنتيليجنسيا، يكشف فيها هي نفسها عن عقلية واحدة مشتركة كانت مسؤولة عن سقوطها، وبالتالي عن سقوط النضال الوحدوي في هذه المرحلة. المعرفة أو النظرية العلمية تميّز تماماً، كما شرحت سابقاً، بين أحكام تبشيرية، وعظية، أخلاقية، وبين أحكام موضوعية تقوم على إدراك موضوعي للاتجاهات، والتحولات، والإمكانات والاحتمالات التي يكشف عنها الواقع أو الظاهرة التي تنشغل بها، فنعمل في ضوئها على تحقيق أو تجنّب نتائج معيّنة. إنها نظرية علمية تدل من زاوية معيّنة على وحدة مرحلة الهزائم واقترانها بسقوط الإنتيليجنسيا لأنها تكشف، كما تفرض المعرفة العلمية عن ترابط موضوعي حقيقي بين الوقائع عن انتظامية حقيقية، وليس وهمية، تنظّم هذه الوقائع(1).

العرض الصرف لوقائع وأعمال اقترنت بهذه الإنتيليجنسيا غير كافٍ أبداً في ذاته للكشف عن تكوينها، معناها، ودورها. هذه الوقائع والأعمال لا تزال حتى الآن دون دراسة علمية تكشف عن ترابطها. التركيز على وقائع وأحداث منعزلة، يفقد العمل السياسي بشكل عام، والعمل الثوري بشكل خاص، قدرته على تفسيرها وإدراكها، وبالتالي يخسر هذا

(1) Jacob, M, The Cultural Meaning of Scientific Revolution.

العمل، عاجلاً أو آجلاً، قدرته على تطويعها، ومن ثم جذريته وتقدميته نفسها، فيتخلف عن مجاراة حركة الواقع أو التاريخ والإفادة من الإمكانات التي يمكن أن تكشف عنها، وهذا يعني أنه يصبح ضحية عاجزة أمامها. هذا ما كان يعنيه سقوط الإنتيليجنسيا العربية.

النظرية(*) العلمية تهتم، ولا شك، بالتفاصيل، ولكن وظيفتها الأولى ومعناها الأساسي يتطلبان ربط الوقائع المبعثرة والجوانب المتباينة لمشكلة أو لظاهرة ما بمنظور عام يربط بينها وينظّمها. الفكر الذي كان يعبّر عن الإنتيليجنسيا العربية لم يكن يملك، ولا يزال، أي وعي أو إدراك علمي لمرحلة الهزائم ككل مترابط. إنها كانت تملك آراء ومواقف فقط. هذا بالضبط ما تحاول هذه الدراسة تحقيقه. إنها دراسة تقدم نظرية علمية جامعة لجوانب سقوط الإنتيليجنسيا الأساسية الذي يقترن بهذه المرحلة وهزائمها المتواصلة. إنها دراسة تعالج هذا الخلل. فهذا السقوط لا يزال واقعة ضمنية لم يتبلور بعد على صعيد الوعي، وهو يحتاج إلى نظرية منسقة تكشف عن وجوده، طبيعته، النتائج التي تترتب عليه، ومخرج أو حل ممكن له. هذه الضرورات الأربعة، الكشف عن مرحلة الهزائم ككل مترابط؛ إقترانها بسقوط الإنتيليجنسيا الذي كان سبباً مباشراً لها ـ أي سبباً كانت الأسباب البعيدة وغير المباشرة تعمل عبره؛ سقوط النضال الوحدوي الحالي الذي ترتب على ذلك؛ التدليل على وجود مخرج ممكن من هذا السقوط وإحياء هذا النضال؛ توفير نظرية جامعة لهذه الجوانب الأساسية ـ هذه الضرورات المترابطة لا تزال بعيدة عن مشاغل هذه الإنتيليجنسيا. الدراسة الحالية تقوم بذلك، فتنشغل بها، وتنسقها في نظرية علمية تنقلها إلى صعيد الوعي، والإدراك العلمي المنظم لها. القصد هو إيقاظ الإنتيليجنسيا، أو بالأحرى تحذير المثقفين الذين يتطلعون إلى جواب، إلى مخرج ما، وخصوصاً الشباب، من غيبوبة هذا السقوط.

ليس هناك أية طمأنينة، أو فائدة كبيرة، وخصوصاً من ناحية ثورية، بأن ندرك معنى حادثة، واقعة، أو فكرة ما في ذاتها، أو بأنها شيء حقيقي. المهم هو أن يكون هذا نتيجة نمط فكري عام تحقق بالرجوع إليه هذا الإدراك. فإن كان هذا النمط صحيحاً، أي إن كان لدينا نظرية صحيحة، نستطيع عندئذ ليس فقط أن ندرك الوقائع والأحداث والأفكار التي تجابهنا في تعاملنا مع الواقع، بل أن نحقق نتائج كبيرة نتيجة هذا الإدراك(1) كي نجد معنى صحيحاً في التحولات التي نلاحظها يكفي أن يجدد المثقفون علاقتهم مع التقليد العلمي الذي يعني الكشف عما يكون مستوراً، للخروج من الذات الفردية والوسط الخارجي قصد

(*) راجع للكاتب «دور النظرية الثورية». معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985.

(1) Horgan J. The end of Science Addison- Wesly Publisting co. 1996.

تحقيق المسافة الضرورية من موضوع الدراسة لبناء تحليل صحيح[1]. إننا لا نستطيع أن ندرك تماماً طبيعة مشكلة أو مرحلة ما، وما يترتب عليها عندما نكون جزءاً منها، أو بالأحرى عندما نكون نعيشها، لأننا نحتاج في ذلك أن نقف خارجها، على مسافة منها. النظرية توفر لنا هذه المسافة التي يمكن منها تحقيق إدراك علمي صحيح لها. إن أحد مقاصد النظرية العلمية حول الموضوع الذي ننشغل به في جوانبه الأساسية هو تحريرنا من حدود الحاضر الصرف، ومن الذات الضيقة التفكير[2].

إن وظيفة النظرية العلمية الأولى هي، كما هو واضح من الملاحظات السابقة، الإنشغال بالجوانب الأساسية العامة التي تحدد وتفسر مشكلة أو ظاهرة ما. الدراسة تقتصر بالتالي على هذه الجوانب دون دخول في التفاصيل والشروح الجزئية التي قد تكون من عمل المؤرخ الذي يكتب حول حدث معيّن، أو هزيمة بين هزائم مرحلة السقوط، ولكن ليس من عمل المُنظِّر الاجتماعي السياسي الذي ينشغل بالسقوط نفسه، طبيعته، أسبابه، النتائج التي تترتب عليه، طريق الخروج منه؛ الخ... كل نضال ثوري أو سياسي فعال يحتاج إلى إطار فكري عام منسق يؤطر أعماله وجوانبه المختلفة، لأن إطاراً كهذا ضروري كي يربط بينها ويضفي معنى وعقلانية عليها. من دون إطار كهذا يسقط النضال، أو المناضل، في اعتباطية تقتل فاعليته، والوعي يصبح عاجزاً عن الكشف عن إمكاناته. ولكن كي يمكن لهذا الإطار أن يقوم بوظيفته هذه، يجب أن يرتبط بفكر موضوعي قادر على دراسة الواقع الذي ينشغل، كما هو، وكما يمكن أن يكون في ضوء ما هو عليه، ضوء الاتجاهات والتحولات الجديدة النامية فيه أو التي يمكن تطويرها بالرجوع إليه.

النضال يحتاج إلى نظرية عقلانية علمية جامعة للظاهرة التي ينشغل بها كي يتمكن، بالرجوع إليها، أن يوجه جهوده وإمكاناته في خضم الوقائع والأحداث، الإنتقاء بينها، تقييم الواقع والعمل فيه دون أن يضيع أمامه. إن وحدة الفرد وفاعليته، وليس فقط النضال، ترتبطان بانسجام تصوراته على إدراك الواقع الذي تعمل فيه، وعن طريق هذا الإدراك سيادته ودفعه في وجهتها. دون نظرية كهذه ينجذب النضال في عدة اتجاهات يتبعثر بين عشرات المخططات، لأنه يصبح دون محور موحد ينظم الرغبات والتطلعات والأعمال، وبالتالي دون قدرة على العمل الفعال. «الإنسان يجب، ككائن قادر بأن يقرر ويعمل بالانطلاق من

(1) Touraine, A, Critique de la Moderuité Fayard, Paris, 1992.

(2) Morgan, G, The Human Preticament, Dissolution and Wholeness, Brown Universsity press, 1971.

ذاته، أن يحقق إدراكاً عقلياً ملائماً للعالم إن كان لا يريد أن يتحول إلى إنسان غبي يوجَّه من الخارج ومن الداخل بقوى وآليات غير شخصية، ودون قصد. »[1] النظرية توفر قدرة على الوقوف على بعد ما من الواقع المتحول، والنظر نظرة جامعة إلى الظاهرة التي ننشغل بها. دون هذا البعد يصبح الفرد جزءاً ساكناً من حركة، من جدلية الواقع، عاجزاً ليس فقط عن الهيمنة عليه بل عن إدراكه. إدراك الواقع أو المرحلة التاريخية التي نتفاعل معها يتميز بأهمية كبيرة لأن الفكرة أو النظرية التي يحملها الإنسان عن التاريخ تحدد طبيعة العمل السياسي الذي يقوم به، طبيعة المستقبل الذي يتمخض عنه[2]. المسألة ليست أن يملك الإنسان نمطاً فكرياً أم لا، بل أي نمط فكري يجب أن يملك. النظرية لا تخلق شيئاً من لا شيء، شيئاً لا تنفتح له الأوضاع الموضوعية أو لا توجِّه إليه. فهي إن صحت تسرع بتحقيق إمكانات واحتمالات تنطوي عليها، أو يمكن أن تنطوي على هذه الأوضاع؛ ولكنها إن كانت خاطئة، فإن العمل فيها يؤخر، يعثر أو يخرب تماماً ما كان يمكن تحقيقه في خدمة مقاصد معيّنة.

غياب نظرية أو عقلانية علمية يعمل بها العقل على ضبط الأحداث في وجهة معيّنة يخلق فراغاً في داخل الإنسان، وهو فراغ يترجم ذاته إلى لا مبالاة في الخارج، واللامبالاة تتحول إلى تنكّر للالتزامات السابقة، إلى الانهزامية أو حتى إلى الخيانة. لهذا «يجب أن نضع التزامنا في قلب وجودنا، إذ دون ذلك لا يكون أي التزام التزاماً صحيحاً في النهاية»[3]. ولكن هذا الالتزام نفسه لا يستطيع أن يستمر دون عقلانية موضوعية أو علمية توجهه.

إن إحدى الصعوبات الأساسية التي يواجهها العمل الثوري أو السياسي الجذري هي أن الإنسان، الكائن الذي يخلق أوضاع وجوده ونموّه، يتغير ببطء أكبر من وسطه. ثم إنه، علاوة على ذلك، لا يستطيع دائماً أن يتنبأ بالنتائج الاجتماعية والسياسية التي تترتب على أعماله نفسها، بالطريق التي يتبعها نموّه نفسه. النظرية تكون ضرورية هنا لأنها الأداة التي تستطيع ـ إن صحت ـ أن تخلق الوعي الذي يدرك هذه الفجوة، أولاً، بين نموّه وأوضاع وجوده؛ وثانياً، بين أعماله والنتائج التي يمكن أن تترتب عليها، وبالتالي فإنها تساعد العمل السياسي أو الثوري على تقدم الأحداث، أو على الأقل مجاراتها، وهو شيء أساسي له إن هو أراد أن يكون عملاً فعالاً في تحقيق مقاصده أو الدفع نحوها. إن تعديل أو تغيير الواقع، من ناحية، والنمو الإنساني أو الوعي، من ناحية أخرى، يمثّلان سيرورتين تحدثان بشكل

---

(1) Ibid.

(2) Witcutt op.cit.

(3) May, R, The Courage To be W.W. Norton, 1994.

مستقل نسبياً، وهذا يستدعي دور الإنتيليجنسيا التي تشكل الأداة الوسيطة بين الأول والثاني.

أي تنظيم أو عمل سياسي منظم، أي نضال أو تجمّع ثوري، وبصرف النظر عن عدد الذين يساهمون فيه، يعني توجيه القوى والإمكانات المتوفرة له نحو هدف عام معيّن، وهذا يعني نظرية تشرف على هذا التوجيه. النقطة الأساسية هنا ليست وجود نظرية كهذه، بل هي نوع هذه النظرية التي تقوم بذلك. هل هي تعبّر عن عقلانية موضوعية، أو علمية، أم لا؟.. البلبلة تسود النضال العربي، البعثرة والفوضى تنتشران في الإنتيليجنسيا، وهذا يعني ضرورة إعادة تنظيم الأول، وتجديد الثانية. هذا يفرض كي يتحقق، نظرية عقلانية علمية منظمة (systematic).

الواقع نفسه يكشف عن ذاته كردٍ على المفاهيم والافتراضات والتصورات التي تُستخدم في إدراكه، وهذا يعني أن هذا الإدراك يتكون بهذه المفاهيم والتصورات. بما أن التعقيد المتنوع الجوانب يمكن أن يوفر تبريراً أو دعماً معقولاً لطرق عديدة في تحقيق هذا الإدراك، فإن النظرية التي نعتمد عليها تمارس بالتالي دوراً رئيسياً في التعامل معه، بما أن الوقائع أو «معطيات الواقع لا ترغم الإدراك الإنساني على تبنّي موقف معيّن، فإن الخيار الإنساني يتدخل كعنصر أساسي في هذا الإدراك»[1]. ولكن كي يمكن لهذا الخيار أن يكون سليماً، قادراً على التدخل في الواقع لمصلحة مقاصده، يجب أن ينقاد بعقلانية علمية كمرجع له.

الأفكار، المثل والتفاسير التي تقترن بها، قد تعكس أوضاعاً وقوى اجتماعية تاريخية موضوعية واحدة ولكنها يمكن أن تعبّر عنها في أشكال مختلفة. إن فلسفة أو أفكاراً معيّنة قد تدعو إلى إسقاط نظام اجتماعي سياسي معيّن باسم الحرية والعدالة الاجتماعية، وأخرى يمكن أن تدافع عنه باسم تقليد، مصالح طبقية وسياسية محافظة أو رجعية؛ فإن إيديولوجية أو فلسفة معيّنة يمكن أن تعمل مع قوى وتحولات موضوعية تعمل مع حركة التاريخ في مرحلة تاريخية معيّنة، وأخرى يمكن بالاعتماد «كل شيء إرادة»، «كل شيء أنانية»، «كل شيء غريزة»، «كل شيء وهم»، «كل شيء مصالح إقتصادية»، «كل شيء إرادة قوة أو سلطة»؛ الخ... ولكن هذا لا يغيّر شيئاً من أهمية النظرية وضرورتها التي تعبّر عنها... فهذه الميول تريد أيضاً أن تدلل على ذاتها في الواقع، وهي بالتالي تحتاج دائماً إلى نظرية ما تترجمها إلى الواقع، أو بالأحرى إلى واقع..

---

(1) Tarnas, op. cit.

النتائج التي تترتب على سقوط الإنتيليجنسيا الذي يقترن بمرحلة الهزائم يمكن أن تدفع إلى الوقوف عندها للتذمر والشكوى وتبادل الاتهامات حول ما حدث، ولكن من الممكن أيضاً العمل حقاً وجدياً على إدراكها قصد الخروج منها وتجاوزها. كي يصح هذا الخيار الثاني يجب أن تتوفر له نظرية عقلانية علمية توفر هذا الإدراك له. كل مجتمع، كل كائن إنساني، يحاول أن يتكيف مع وسط معقّد، مُربك، وفي كثير من الأحيان، عدواني ومخيف، موجود بصرف النظر عن وجوده، ويتحرك خارج إرادته. هذا التكيف يحدث أساسياً إما بالانسجام معه كما هو، وإما بالسيطرة عليه قصد تغييره. كي يمكن لهذا الاحتمال الثاني أن يكون ممكناً فيتحول إلى واقع، فإنه يحتاج، فيما يحتاج إليه، إلى نظرية كهذه توفر له القدرة على الانسلاخ عن الواقع، النظر إليه على بُعد ما، ثم الارتداد عليه بإدراك جديد(1).

الفكر النقدي الذي يميّز الإنسان كإنسان يعني في ذاته القدرة على الخروج من الذات والوقوف على مسافة ما منها، كما هي أو كما كانت، مراجعة أعمالها، والمقارنة بينها في ضوء المقاصد التي كانت تحفز على تحقيقها، وذلك كي ترى إن كانت تخدم هذه الأخيرة أو تسيء إليها. إنه يعني، من ناحية أخرى أيضاً، وبالنسبة للمستقبل، دراسة أو مراقبة ذهنية مجردة للمجرى المحتمل لعمل ما، لسياسة ما، الاحتمالات التي يمكن أن يواجهها، المقارنة بينها، والدفع في وجهة الاحتمال الملائم لهذا المجرى أو المقاصد التي يرتبط بها(2). في ضوء هذا العقل الذي يعني، عند ممارسته، قدراً كبيراً من السيطرة، هذا إن لم نقل سيطرة تامة، على أعماله وتوقعاته الذهنية من المستقبل، يكون الإنسان مسؤولاً بالتالي عما يصدر عنه من أعمال. الشيء نفسه ينطبق على العمل السياسي أو العمل الثوري.

مرحلة الهزائم تولد في نتائجها شعوراً، بل إدراكاً، بأننا خسرنا السيطرة على أنفسنا وحياتنا. ليس هناك من شيء يربك، يهدر الإمكانات، ويحبط العزيمة، أكثر من شعور أو إدراك كهذا. النظرية العلمية التي تعطي تفسيراً عقلانياً لما حدث، ثم تجد أن الواقع يكشف عن احتمال بإمكان الخروج من هذه المرحلة، فتعيّن بالرجوع إلى العقلانية العلمية التي تقترن بها مخرجاً محتملاً منها هذه النظرية تكون ضرورية جداً في الخروج من هذه المرحلة. النظر إلى هذه الهزائم ـ كما يحدث حالياً ـ وكأنها أحداث متناثرة ـ يعني واقعاً دون معنى،

---

(1) Hook, s, op. cit.

(2) Moehle, N. The Dimensions of Evil and of Transcendence. The University press of America, 1978.

ولهذا هناك حاجة رئيسية إلى نظرية عقلانية علمية تفسرها ككل. هنا تجد النظرية إحدى وظائفها الأولى؛ فهي تكشف عن ترابطها، عن وحدتها في بنية نفسية عقلية وفكرية متماثلة، وهذا يعيد للأحداث والوقائع نظامها ومعناها.

لو أن إحياء النضال الوحدوي كان فكرة مجردة أو رغبة صرفة لما كنت انشغلت بالموضوع أبداً. ولكن الواقع العربي يكشف عند دراسته أن هناك إمكانات واتجاهات واحتمالات موضوعية ممكنة يمكن أن تعمل نحو هذا الإحياء إن توفر لها الوعي الصحيح الذي يستطيع استخدامها. النظرية ضرورية لخلق هذا الوعي الجديد الذي يمكن به إدراك واستخدام هذه الإمكانات، الاتجاهات والاحتمالات. الإرادة التي يحتاج إليها هذا الإحياء غير موجودة، كما يجب أن تكون، واستمرار الوضع الحالي دون تعديل إيجابي فيه، سيفتت تدريجياً ما بقي من هذه الإرادة. ولكن كي يمكن تجديد هذه الإرادة على صعيد جديد ومتّسع، يجب أن يتوفر لها عقلانية أو نظرية علمية تفسر بشكل واضح مقنع أسباب السقوط وطريق الخروج منه.

الأوضاع يجب، ولا شك، أن تكون ناضجة لعمل ثوري، أو سياسي جذري معيّن، قبل أن يصبح من الممكن حدوث هذا العمل، أو بأن يكون فعالاً عند حدوثه، ولكن الأوضاع يمكن أن تصبح ناضجة دون أن يكون هناك أي وعي لها كأوضاع ملائمة لتحقيق مقاصد معيّنة. ولكن وعياً كهذا يحتاج إلى نظرية قادرة أن تكوّنه وتعدّه لأوضاع كهذه، حتى إن هي ظهرت فلا يفاجأ بها، فيعجز عن استخدامها في خدمة مقاصد معيّنة يلتزم بها. «فدون بنية نظرية كهذه، يكون هناك»، كما كتب ويليام جايمس، فيلسوف البراغماتية، «بلبلة وفوضى فقط».

الحرية الفكرية (الحرية الإنسانية نفسها) أو المبادرة الفكرية الحرة الخلاقة الضرورية في إدراك وسيادة حالة أو وضع ما، تفترض قدرتنا على الوقوف بين حوافز الواقع الموضوعي التي تحركنا وبين الرد عليها، فنفكر على مسافة ما منهما بما يجب صنعه، ثم نختار بين الاحتمالات المختلفة التي قد يكشف عنها الواقع المتحول الرد الذي نعمل له في ضوء مقاصدنا. هذه القدرة على الاختيار، على إعادة خلق المفاهيم التي ندرك بها الواقع، ثم نُقْدِم بها على تغييره من زاوية معيّنة، تحتاج إلى نظرية تنطلق منها، نظرية يجب أن تكون عقلانية علمية، إن أريد لها أن تكون فعالة في ممارسة دورها، في توكيد حرية الإنسان.

كي يمكن للكائنات الإنسانية، وبشكل خاص المناضل السياسي أو الثوري، أن تعمل بفاعلية، يجب عليها أن تدرك أين هي من الواقع والآخرين، ما يمكن توقّعه من هذا الواقع،

ما هي القوى والوقائع والانتظامية الموضوعية التي تنظّمه، الاحتمالات التي تكشف عنها، الخيارات التي تسمح بها، كيف يمكن تطويع ذلك لمقاصدها، الخ.. هذا إن هي أرادت أن تحقق الحرية التي تتميز بها وتحتاج إليها ككائنات إنسانية. هذا النوع من الإدراك الذي يمتد إلى هذا الواقع ككل هو من صنع نظرية عقلانية علمية. دون نظرية كهذه أو نظرية تماثلها بقدر كبير، تنقاد الكائنات الإنسانية مع الأحداث اليومية التاريخية، حادثة، حادثة، فتكون ضحية بعثرة لإمكاناتها وللإمكانات الإيجابية التي يمكن أن يكشف عنها الواقع. دور النظرية هو أنها تنظّم، من زاوية معيّنة، في نظام عقلاني متسق، وقائع وأحداث وتحولات مبعثرة، أو حتى متناقضة، جوانب من الواقع تبدو متمايزة ولكنها مترابطة. لهذا فإن «النظرية تختلف عن الذكاء العملي، وتعطي صاحبها مكانة أعلى، ولكن رغم ذلك تخضع للممارسة»[(1)].

المفاهيم والنظريات المتعاقبة التي تدل باستمرار أنه لا يمكن الاعتماد عليها، تشكل عبئاً ثقيلاً على أي عمل سياسي، أي نضال ثوري؛ وهي تخلق، عاجلاً أو آجلاً، حالة تخبط تشلّ طاقته وإمكاناته «الغموض يشكل، على الأرجح عبئاً رهيباً على أي نظام اجتماعي يتحمله»[(2)]، وليس فقط على العمل السياسي. التفكير المنظم يجعل الحياة ممكنة، والحياة التي نحياها ترتبط أساسياً بنمط التفكير الذي نمارسه، وذلك لأن التفكير يسمح للإنسان أن يتوقع ما يحدث، أو ما يجب أن يحدث له، لأنه الأداة المتوافرة في تصور المستقبل والتخطيط له. لهذا فإننا لا نستطيع، ككائنات إنسانية، أن نواجه طويلاً حالة تنهار فيها المفاهيم، والتصورات، والمشاريع الفكرية التي يرجع إليها العمل السياسي، كما حدث حالياً للنضال الوحدوي مثلاً، حيث أصبح العربي لا يدرك ما يجب أن يتوقع غداً، أو كيف يخطط لهذا الغد. حالة الضياع والبلبلة التي تنتج عن ذلك تغمر الناس عندئذ بشعور رهيب لا يمكن مقاساته طويلاً، هذا طبعاً إن كان الالتزام جدياً وسليماً بمقاصد هذا النضال.

الإنتيليجنسيا العربية تواجه الحاضر، ككل إنتيليجنسيا أخرى، ككل شعب آخر، كعالم مختلط، مشوش، من الأشياء، الأحداث، الظواهر، والتناقضات؛ الخ... المهمة والتافهة، العميقة والسطحية، المنطقية والاعتباطية، وهي تتعاقب مبعثرة حيناً، مترابطة حيناً آخر؛ الخ.. هذا ما يبدو عليه ظاهرياً هذا الواقع إن كانت الإنتيليجنسيا ـ الإنسان بشكل عام ـ لا تواجهه بتصوّر عقلاني موضوعي يكشف عن العلاقات الانتظامية التي تضبطه وتوجهه فتعمل في ضوئه. غياب تصور من هذا النوع يعني أن عملها ينقاد لمشاعر، رغبات،

---

(1) Rosen, s. Hermeneutics As politics, Odeon 1987.

(2) Orrin Klapp. Collective search For Identity, Holt, Rinehart and Winston, 1969.

وتطلعات ذاتية، أي لتصور يكون في ذاته عاجزاً عن السيطرة على هذا الواقع أو التفاعل الإيجابي الفعال معه. هذا التصور يحتاج، كي يكون فعالاً، إلى نظرية عقلانية علمية يكون امتداداً لها. دون نظرية كهذه تصبح الإنتيليجنسيا نتاجاً صرفاً لعالم الموضوعية، وتتجه حتماً إلى أن تصبح هي نفسها شيئاً من الأشياء التي يتلاعب بها هذا العالم. توفر نظرية كدليل للعمل أو التفكير نفسه هو، كما نبّه أوغست كونت في أوائل القرن التاسع عشر، شيء ضروري للاحتفاظ بالوقائع أو حتى ملاحظتها. «إن الأزمة السياسية والأخلاقية الكبيرة التي تعيشها الأمم الأكثر تقدماً حضارياً ترجع هي نفسها». كما نبّه كثيرون، «إلى فوضى هي أساسياً فكرية، لأن العالم الاجتماعي التاريخي يقوم على الأفكار والآراء التي يوجه الناس بها قضاياهم»[1].

غياب نظرية عقلانية علمية ترجع إليها الإنتيليجنسيا في توجيه النضال الوحدوي بشكل فعال في مواجهة الأحداث والتحولات والتحديات، كان يعني عجز هذا النضال عن إدراكها ككل، أو التخطيط لها ككل؛ وهذا كان يعني عجزه عن المشاركة في مجراها، فكان بالتالي يتذيل بذيلها غير قادر على الإفادة منها في خدمة مقاصده، مما كان يعني في النهاية استسلامه للقوى نفسها التي أراد الانتصار عليها، للواقع نفسه الذي أراد تغييره، وهذا كان يعني سقوطه، وسقوطه كان يعكس أو يعني سقوط الإنتيليجنسيا ويدلل بوضوح عليه لأنها هي التي كانت توفر له الأشكال الفكرية التي ترشد عمله.

النظرية توحد المعطيات والوقائع الأمبيريقية المتعلقة بموضوعها في مخطط عام منسق. إنها وسيلة في تنظيم ودمج جميع ما هو معروف فيما يتعلق بمجموعة من الأحداث المترابطة[2]. الوعي الذي ينتج عن توفر نظرية علمية جامعة لسقوط الإنتيليجنسيا ولكيفية الخروج منه يكون بالتالي ضرورياً للخروج من الطريق الذي يبدو مسدوداً والذي قادت إليه مرحلة الهزائم، فدون هذا البعد العلمي النقدي يصبح العقل في خدمة الوضع الراهن، يعمل على تبريره لأنه يعجز عندئذ عن صياغة بديل صحيح سليم عنه[3].

الإنتيليجنسيا التي تكون قادرة على مواجهة تحديات ومخاطر النضال الطويل الذي تقوم به، هي إنتيليجنسيا تؤمن بفكرة نظام موضوعي عام تعمل معه، بواقع يتحول، يمكن أن يتحول، أو يجب أن يتحول بجدلية خاصة نحو المقاصد التي تعمل لها. دور النظرية هو

(1) Lowith, K. Meaning In History.

(2) Hall, C and Lindzey, G. Theories of personality John Wiley sons, 1960.

(3) Glassman and Swatos; Charisma, History and social Structure.

بالضبط القيام بهذا، أي تجديد هذا النظام، هذه الجدلية التي يمكن أن تقود إلى هذه المقاصد. «النظرية العلمية هي الوعي الذي يكشف عنه واقع متحرك، وموجّه لذاته؛ إنها إدراك هذا الواقع لذاته»[1]. هذا الإدراك يكشف عن المستقبل نفسه في هذا الواقع، في إمكاناته، إحتمالاته والحدود التي يعمل فيها. «المستقبل يتخذ معنى عندما يشعّ في الحاضر ويضيئه، فيجعله أكثر معنى وعمقاً»[2]. آخرون يذهبون، في الواقع، إلى أبعد من هذا في تحديد أهمية النظرية ودورها. «فنحن لا نستطيع العيش» كما يكتب أورتيغا إي غاسا، الفيلسوف الإسباني، «دون تفلسف، وبشكل عام، دون تنظير، لأننا نحقق من ذلك التوجه الذي نحتاج إليه. . .» ثم يضيف «إننا نتفلسف لأننا نحيا. . إن النظرية هي الحياة»[3].

ثلاثة في مطلع العصر الحديث، إبن خلدون في القرن الرابع عشر، ماكياڤيلي في القرن السادس عشر، وڤيكو في القرن السابع عشر، وضعوا كلٌ من زاوية خاصة، أُسُسَ علم الاجتماع والسياسة الحديث الذي يقول، بالإضافة إلى التوكيد الأساسي على وجود ضرورات وقوانين موضوعية تحدد سلوك الناس وحركة التاريخ، إن الناس في التاريخ لا يعرفون حقاً بالتالي ما يريدون، لأن ما يترتب على إرادتهم يكون شيئاً مختلفاً عن هذه الإرادة. فما كان ينتج عن المقاصد الخاصة التي يضعونها لأنفسهم والوسائل الضيقة التي يرجعون إليها، كانت تخدم مقاصد أوسع غير مقصودة، وأن الإنسان يستطيع الخروج من هذا التناقض وتطويعه عن طريق المعرفة الموضوعية له، عن طريق الإدراك لهذه الضرورات والقوانين. هذا كان يعني، في عبارة كان يتم استخدامها والرجوع إليها فيما بعد، أن «الحرية هي وعي للضرورة». هذه الجدلية تمتد في عملهامن الحياة الاجتماعية إلى الحياة النفسية، من الإيديولوجيات والحياة الإيديولوجية إلى الحياة الإقتصادية إلى الحركة التاريخية وأطوارها.

«هذه الجدلية بين المقاصد الخاصة والأهداف الشاملة، بين أعمال الإنسان ونتائجها ليست، كما كتب كروشه كوميدية إنسانية من الأخطاء بل هي كوميديا إلٰهية في الحقيقة، مماثلة لعمل القدر في فلسفة هيجل التاريخية أو «مكر التاريخ»[4]. هذا يعني من هذه الزاوية أيضاً، أن توفر نظرية علمية حول الموضوع الذي ننشغل به ـ سقوط الإنتيليجنسيا العربية، النتائج التي ترتبت عليه، وكيفية الخروج منه ـ يكون ضرورة أساسية في الخروج من الطريق

(1) Ganguli, B.N. op. cit.

(2) May, R, Man's Search For Himself, signet book 1967.

(3) J.O, y Gasset Historical Reason W.W Norton 1986.

(4) Lowith, K. op. cit.

الذي يبدو مسدوداً أمام النضال الوحدوي، وبالتالي إحياء هذا النضال، وتجديد هذه الإنتيليجنسيا، أداة هذا الإحياء. دون نظرية كهذه لا يمكن رؤية السقوط أو مرحلة الهزائم من الخارج، ككل. . . وبالتالي فإن «الأحكام» التي تصدر حول الأول أو الثانية تكون جزءاً منه، لأنها تكون عندئذ امتداداً للرغبات والتطلعات الذاتية، امتداداً لنمط الفكر التبشيري الوعظي الذي كان مسؤولاً عنه. «كل معرفة، مهما كانت محدودة أو علمية تفترض أفقاً، تصوراً للكل الذي تنشغل به المعرفة أو تحدث فيه. كل إدراك يفترض رؤيا أساسية للكل»[1] لهذا فإن «البديل عن الموضوعية، التنبؤات والسيطرة العلمية هو الذاتية، المفاجأة، الاستسلام، والكلمات»[2] هذه هي أساساً النتائج التي كانت تترتب على عمل الإنتيليجنسيا بسبب فكرها التبشيري وابتعادها عن العقل العلمي. هذه هي النتائج التي تحاول الدراسة الحالية أن توجه النضال الوحدوي إلى تجنبها، وذلك بالتوجيه إلى ضرورة تجديد الإنتيليجنسيا المسؤولة عنها.

* * *

هذه الدراسة (النظرية العلمية التي تقدمها) لن تغيّر في ذاتها الوعي أو العقلية التبشيرية الوعظية التي اقترنت بسقوط الإنتيليجنسيا ولكنها ستحدث درجة من التغيير بين المثقفين الذين لم يتلوثوا بهذا السقوط، وخصوصاً بين الشباب. المهم ليس درجة التغيير المباشر بل التوجيه إلى الوعي الجديد الذي يمكن به تحديد الطريق الجديد الذي يمكن به تجاوز هذا السقوط وخلق إنتيليجنسيا جديدة ضرورية لإحياء، أو بالأحرى، في إحياء النضال العربي. «إن تغييراً صغيراً في الاتجاه قد لا يكون ملحوظاً تقريباً، ولكن عدة لحظات من الوعي الذاتي تستطيع خلق الكثير من هذه التغييرات، وحتى تحويل حركة معيّنة إلى نقيض اتجاهها السابق»[3].

المهم ليس التحليل أو النقد السياسي التاريخي المفصّل جداً، بل التحليل الذي نصل منه إلى إدراك جديد يستطيع المناضلون اللقاء فيه. كي يصحّ هذا يجب على هذا الإدراك أن يقترن بعقلانية علمية، لأن عقلانية كهذه فقط يمكن أن تكون الأرضية التي يمكن منها تحديد مخرج من الطريق المسدود، الأرضية التي يمكن لها أن تكون أرضية مشتركة يلتقي فيها المناضلون، لأنها أرضية تعتمد فقط على الدليل العلمي المُقنع.

من الممكن القول حالياً أن ليس هناك من برنامج ثوري أو سياسي كبير يمكن أن

(1) Strauss, L. Droit Naturel et Histoire Flammarion, paris, 1986.
(2) Smith, h, Beyond The Postmodern Mind The Theological Publisting House.
(3) Schumacher, E.F. A Gruide For The Perplexed, Harper and Row, 1977.

ينجح، فيستخدم بفاعلية جميع الإمكانات الإيجابية المتوفرة له، دون نظرية موضوعية أو علمية كأساس له. برنامج كهذا يمكن، في ظروف تاريخية معيّنة، أن يفرض وجوده وينجح دون نظرية كهذه. ولكن هذه الأخيرة تكون ضرورية له كي يكون فعالاً، قادراً على الإفادة التامة من الأوضاع والطاقات المتوافرة له وعلى تحقيق الاستمرارية التاريخية التي يحتاج إليها. دون أساس كهذا تستمر، من ناحية عامة، المخططات الاعتباطية التي تزيد من البلبلة القائمة، ومن تبذير الطاقات والإمكانات الثورية واستنزافها في مجالات غير مفيدة «النظرية تكون مفيدة، مضرة، أو غير مفيدة، وهذا يرتبط بدرجة الفاعلية التي تكشف عنها في صنع التنبؤات أو الافتراضات الملائمة التي ترتبط بالأحداث المتعلقة بها»[1].

النظرية العلمية يجب، بكلمة مختصرة، أن تكون من النوع الذي يمكن التدليل على صحته برجوع الباحث العلمي إلى الوقائع التي ترتبط بها. فالنظرية التي لا يمكن التحقق منها بهذا الشكل تكون دون أية قيمة علمية. كي تكون علمية، يجب أن تكون قادرة على الكشف عن الانتظامية الموضوعية أو القوانين التي تنظّم الوقائع التي ترجع إليها، كما يجب أن تكون قادرة أيضاً على مساعدتنا في ضبط مجراها وعملها في وجهة المقاصد التي نرغب في تحقيقها، وبأن تغيّر موقفنا في ضوء النتائج التي تصل إليها. النظرية العلمية التي تقدمها الدراسة الحالية حول سقوط الإنتيليجنسيا وإحياء النضال الوحدوي تحقق بوضوح هذه الشروط.

إن الأساس النهائي لقبول نظرية معيّنة بين النظريات التي قد تكون موجودة حول موضوع أو مشكلة ما، هو بالضبط في كونها أكثر قدرة من غيرها من حيث العقلانية التي تفسر بها طبيعة الموضوع أو المشكلة، والنتائج التي تكون قد ترتبت أو يمكن أن تترتب عليها، أي المعرفة العلمية التي تعتمد عليها في حل المشكلة وتحسين الوضع بالنسبة لها. هذا هو المقياس الذي يقرر صحة وصلاحية نظرية معيّنة. القارئ يستطيع في ضوء ذلك، أن يقرر قيمة الدراسة الحالية وضرورتها.

المرحلة الجديدة التي دخلها النضال الوحدوي في سقوطه تعني في ذاتها ضرورة صياغة نظرية (نظريات) جديدة له. سقوط الإنتيليجنسيا الذي يقترن بهذا السقوط يمتد إلى مرحلة طويلة نسبياً هي مرحلة الهزائم. هذا يعني منعطفاً تاريخياً يفرض تحولاً فكرياً يتجاوز هذا السقوط فلا يمتد أو يراوح في مكانه. إن التحول الفكري جزء من التحول التاريخي، بل قاعدة أساسية من قواعده، هذا إن لم نقل القاعدة الأساسية. هذه الدراسة تعلن عن ضرورة

---

(1) Hall adn Lindzay, op. cit.

هذا التحول وتوجه إلى الإسهام فيه بشكل يدفع نحو تجديد الإنتيليجنسيا وإحياء هذا النضال، لأنها قدمت صياغة جديدة لهذا السقوط، لهذه المشلكة.

هناك مبدأ أساسي في العلم والفلسفة يقول «إن الصياغة الصحيحة لمشكلة ما تعني نصف المعركة تجاه حلها؛ وعلى العكس، فإن العجز عن حل مشكلة ما تتحدى لمدة طويلة جميع الجهود في حلها، يعني دليلاً قوياً بأن المشكلة لم تجد صياغة صحيحة لها»[1]. في بداية الفلسفة الغربية نجد أن سقراط يتميز كالمفكر الذي علّم خلفاءه كيف يستخدمون عقلهم بدلاً من خلق مذهب جديد. هناك واقعة تاريخية واضحة تفرض وجودها رغم أن المناقشات والمفاهيم الحالية تتجاهلها، وهي أن النظريات الجديدة تنشأ في أوضاع إشكالية، وذلك عندما تصبح الإجابات العادية (النظريات) غير قادرة أو كافية في تفسير التحولات والأحداث التي يتمخض عنها الواقع القائم، أو عندما تظهر مفاهيم جديدة تتناقض مع هذه الإجابات وتتحداها. حتى في الفيزياء والعلوم الطبيعية الأخرى ينبّه عدد من فلاسفة العلم أن نبذ نظريات موجودة لا يحدث نتيجة اختبار سلبي لها، بل غالباً لأن سلسلة من الملاحظات التي لا تنسجم معها توجه إلى ظهور نظرية أخرى كبديل أحسن، «فلكيْ يمكن لنظرية أن تكون مقبولة كنمط فكري، يجب أن تكون أحسن من النظريات المنافسة لها، ولكنها لا تحتاج إلى تفسير جميع الوقائع التي يمكن أن تواجهها. إنها لا تحقق في الواقع، هذا أبداً»[2]. التقدم الفكري والعلمي نفسه يحدث في أنماط فكرية متعاقبة، يحل كل منها محل سابقه عندما يصبح هذا الأخير عاجزاً بشكل متزايد عن استيعاب وتفاسير وقائع جديدة تمّ اكتشافها. كل نظرية، كل فكر أو نمط فكري يعمل على تغيير أو تفسير الواقع من زاوية معيّنة تجد معناها وشرعيتها في فائدتها، ويجب أن تقيم بالتالي بالأعمال والنتائج التي تترتب عليها. سقوط الإنتيليجنسيا يعني بوضوح سقوط النمط الفكري الذي كانت تعمل به، وهذا يعني حالة تفرض ظهور نمط فكري جديد تمثله إنتيليجنسيا جديدة، فهل ترتفع القطاعات التي لم تشارك في السقوط وخصوصاً الشباب إلى صعيد هذا التحدي؟.. هذا هو السؤال الذي يطرح ذاته بإلحاح.

هذا النمط الجديد. العقلاني العلمي المتكامل الجوانب، سيفرض وجوده ولا شك مع الإنتيليجنسيا التي تمثّله، ولكن هل يحدث هذا قبل فوات الوقت، قبل أن يتحول سقوط

(1) Smart, H.R, philosophy and its History Open Court, 1962.

(2) Kuhn, Thomas, The Sructure of The Scientific Revolution, University of Chicago press; 1966.

النضال الوحدوي إلى سقوط نهائي؟.. هذا النمط سيفرض وجوده كنتجة تترتب، مع الوقت، على جدلية التاريخ الحديث الذي يعود في جميع منجزاته الحضارية الأساسية إلى المعرفة العلمية التي تقترن بتكوين نفسي عقلي حديث يلازمها ويوجهها. ولكن إحياء هذا النضال ملحٌّ جداً وهو يمتنع على التحقيق إن لم يحدث قبل أن تتكرس نهائياً النتائج السلبية المدمرة، السياسية والحضارية نفسها، التي تترتب عليه.

هناك في الفلسفة نفسها مفهوم يقول بمبدأ يؤكد أن «كل فلسفة هي فلسفة معاصرة»، أي أن كل عصر أو طور يجب أن يكتب التاريخ من جديد، وذلك في ضوء المصالح والأفكار السائدة. هذا يعني، كما يكتب كروشه، الفيلسوف الإيطالي الذي يقترن هذا المبدأ به بشكل خاص «أن الفلسفة تتغير أيضاً مع التاريخ؛ ولكن بما أن التاريخ يعني التغير المستمر، في كل لحظة تاريخية، فإن الفلسفة تكون جديدة في كل لحظة»[1]. إن التقدم في الفلسفة يرتبط، في الواقع، كما هو في مجالات أخرى ـ وهذه حقيقة فكرية بدهية ـ بمشاكل جديدة تفرزها حلول سابقة لمشاكل سابقة. الفكر يطور ويغني ويتجاوز ذاته باستمرار مع مرور الوقت.

إن طرق التفكير حول موضوع ما تستمر طالما أنها تُستخدم من قبل المجتمعات أو الحركات السياسية التي يُفترض بها الانشغال بهذه الطرق، وهي تخسر قيمتها ودورها عندما يكشف الواقع الموضوعي عن فشلها، عن تناقضها معه، وخصوصاً عندما تكون عاجزة تماماً عن تحقيق مقاصدها (كما حدث، مثلاً، للإنتيليجنسيا العربية والنضال الوحدوي الذي كان يرتبط بها). إنها تتقلص عندئذ، تصبح هامشية، خارج التاريخ أو الواقع كما يصنع نفسه، ثم تموت. الإسراع بهذه السيرورة يتطلب ظهور وعي جديد يدرك فشلها، ويدل عليه. هذا الوعي يحتاج، كي يكون منظماً، إلى نظرية تنظّمه كنقيض لها.

(1) Smart, H.R. op. cit.

2

طبيعة السقوط

(1)

العقلية التبشيرية الوعظية

العقلية التبشيرية تشكل، كما أشرت سابقاً، الخلل الأساسي الذي يعود إليه أساسياً سقوط الإنتيليجنسيا العربية ويفسر، مباشرة أو غير مباشرة، هذا السقوط وجوانبه الأساسية المختلفة. لهذا كان من الضروري الوقوف عند هذا الخلل وتحديد طبيعته بشكل منظم (Systematic).

إننا نستطيع تحديد طبيعة السقوط ـ أو أية ظاهرة تاريخية أخرى ـ عندما نكشف أن الأحداث التي عبّرت عنه توجه إلى عنصر أساسي مشترك يقف وراءها كلها، أن هذه الأحداث تقترن به وتتلازم معه، وأن أسباب السقوط الأخرى التي يمكن الإشارة إليها ترتبط به وتترتب عليه. إننا طبعاً لا «نشاهد» عنصراً كهذا في مجرى العمل أو النضال الثوري ـ أي سلوك إنساني. ما نشاهده هو أعمال تتعاقب، أما العنصر أو المعنى الأساسي الذي تنطوي عليه، فإنه شيء نستدل عليه في هذه الأعمال المنفصلة التي تترابط فيه. مرة أخرى، هذا الترابط أو الاتساق لا يعني غياب أية أعمال أو تصورات لا تنسجم مع هذا العنصر أو المعنى المشترك، بل إن هذا الأخير هو الذي يهيمن ويمثل الخطوط العريضة لهذه الأعمال، «الدليل العلمي على وجود سمة ما يأتي دائماً من التدليل بمنهج ما مقبول، على اتساق معيّن في السلوك»[1]. إن الاتساق هو مسألة نسبية وليس مطلقة، والمهم هو وجود علاقة مشتركة يمكن التدليل عليها بين الأعمال المنفصلة وتتابعها[2]. عندما تلتقي هذه الأعمال المتعددة

(1) Lazarus, Rand Opton, E, eds. Personality Penguin Books, 1967.

(2) Hall and Lindzay, op. cit.

والمختلفة وتتعادل في خاصة واحدة، يصح عندئذ الاستدلال بأنها تجد وحدتها، هذا إن لم نقل سببها، في هذه الأخيرة «إن جوهر أي علم يكمن في اكتشاف علاقات أمبيريقية ثابتة بين الأحداث والمتغيرات»[1].

هناك فرق أساسي جذري بين العقلية التبشيرية والعقلية العلمية. الأولى تربط الوقائع الموضوعية بالرغبات، والثانية تربط الرغبات بالوقائع الموضوعية، فلا تكوّن رؤيتها للواقع وفق الحوافز الذاتية أو المقاصد التي تقترن بها. الأولى تتجه إلى الداخل، تنشغل بذات منفصلة عن هذا الواقع وتتركز عليها، ليس بالمعنى العقلاني ـ الوجودي، بل بالمعنى النفسي ـ، المرضي، أي كانقطاع بينها وبين الواقع؛ ولكن الثانية تتجه إلى الخارج، تنشغل بإدراك الاتجاهات، القوى والقوانين الموضوعية التي توجه هذا الواقع، وفي ضوء ذلك تخطط لتحقيق المقاصد التي تتطلع إليها. هذا لا يعني أولاً، أن هذه العقلية التبشيرية اختارت واعية هذا النمط الفكري، وثانياً، أن هذين النمطين يمثلان طرفين متعارضين تماماً وكلياً أو أن ليس هناك من تدرّج بينهما.

الإنتيليجنسيا، كما أشرت في مكان سابق من هذه الدراسة، تتميز بدور خاص تقوم به وهو أنها أداة الوعي. بما أن هذا الأخير غير ممكن دون وقوف المثقف على مسافة ما من الواقع الذي ينشغل به، دراسته وتحليله، ومن ثم تقيّيمه في ضوء مقاصده وكأنه ليس جزءاً منه، فإنه يعني مُثُلاً أو أشكال وعي عليا تعلو على الواقع، تدركه بها، وتعمل على توجيهه في وجهتها!.. هذا يعني أن هذا الإدراك يجب، كي يصح فيكون فعالاً، أن يكون إدراكاً علمياً يترجم بشكل سليم الاتجاهات، والإمكانات والاحتمالات الموضوعية التي يمكن أن يكشف عنها الواقع، العمل بها وتطويعها لمشروعه، السياسي أو نضاله الثوري. دون إدراك علمي كهذا تعجز الإنتيليجنسيا عن تقدم الواقع وتوجيهه كما يُفترض بها، أو حتى عن مجاراته، فتتذيل بذيله، وتخسر بالتالي شرعيتها كإنتيليجنسيا، ويصبح وجودها عبثاً على القضية التي التزمت بها، لأن وجودها يتحول عندئذ إلى جزء من الواقع بدلاً من أن يعلو عليه كوعي يقوده. هذا ما حدث للإنتيليجنسيا العربية التي تنقاد للعقلية التبشيرية التي تتناقض جذرياً مع هذا الإدراك العلمي أي مع العقلية العلمية التي يقترن بها.

إنقياد هذه الإنتيليجنسيا لهذه العقلية التبشيرية كان يعني أنها كانت عاجزة حتى الآن عن تمثّل، هذا إن لم نقل إدراك، الواقعة التالية وهي ـ كما تكشف بوضوح الأمثلة التي أشير إليها فيما بعد ـ أننا عندما نتكلم «علمياً»، كما هي تصنع باستمرار، فإن العلم يعني وقائع

---

(1) Ibid.

وأحداثاً يجب الرجوع إليها والاعتماد عليها. مراجعة كتاباتها وأعمالها ومخططاتها تدل بسهولة على ذلك. فهي، أولاً تقدم «علمياً» هذه الأخيرة ولكن دون أن تدعمها بهذه الوقائع والأحداث، الاتجاهات والعلاقات الانتظامية الموضوعية التي تكشف عنها؛ وهي ثانياً، تقبل «علمياً» نظريات ومخططات وأفكاراً ولكن دون أن تتساءل أبداً إن كانت تقوم بذلك، أي ترجع إلى هذه الوقائع والاتجاهات الموضوعية؛ وهي ثالثاً، تنتقد وترفض نظريات وأفكاراً تكون علمية ولكن دون أن تقدم أية وقائع تدعم بها ما تقول به. إن تفكيرها العلمي يشكل، كما كتبت راند في سياق آخر، «ظاهرة علمية غريبة لأنه تفكير يقول بعلم دون حاجة إلى وقائع وتجارب»(1).

إن عالم العلم ليس من خلق الإنسان. الإنسان يخلق فقط المفاهيم التي يدركه بها. إنه عالم يتقدم على هذه المفاهيم، الفكر الذي يصوغها، والمفكر المسؤول عنها، ولكن بما أن هذا العالم يكشف عن احتمالات مختلفة، فإن دور الفكر وأهميته يرتبطان بصحة الاحتمال الذي يركزان عليه ويتعاملان معه، وعن طريق ذلك يتدخل الوعي في الواقع، يخلق أو يساعد على خلق أوضاع واحتمالات جديدة، ويساهم بالتالي في صنعه وتكوينه(2). حقيقة الفكرة تتفرع بالضرورة من شيئين موجودين، الشخص الذي يصنع الفكرة، والشيء الذي يرجع إليه، وبالتالي تكون استنساخاً لهذا الشيء. «الفكرة التي تعبّر عن عالم عقلي صرف لا تتميز بوجود أحسن من وجود صورة تنعكس في المرآة»(3). العقلية التبشيرية لا تعرف الحدود الموضوعية، وهي تعمل دون وعي أو إدراك لهذه الحدود، وذلك طبعاً يعود إلى كونها تنطلق أساسياً من موقع «ما يجب أن يكون»، موقع ذاتي قائم في ذاته لا يقترن بأي رباط موضوعي أو جدلي «بما هو كائن» أو «بما يمكن أن يكون». «العلم يعني البحث الذي لا يتعب عن نظريات تفسر الوقائع، وعن وقائع تقيس النظريات»(4). العقلية التبشيرية تعمل خارج هذه الوقائع، الانتظامية التي تنظمها، والنظريات التي ترتبط بها. سارتر نفسه كان «مضطراً» بأن يعترف بهذه الحدود التي تحيط بالحرية التي قال بها. «فالحرية»، كما كتب، «لا تعني صنع ما نريد، بل أن نريد صنع ما نقدر عليه». سارتر كان يجب أن يضيف، «وصنع ما نقدر عليه» يرتبط بطبيعة الواقع الموضوعي الذي نتعامل معه، أن نكون أحراراً فيه، بنوعية إدراكنا له وللاتجاهات الموضوعية التي تتحكم فيه.

(1) Rand, A, philosophy, Who Needs It.

(2) Wolin, S. op. cit.

(3) Senior, J, The Death of christian culture R.C. Books, 1994.

(4) Brinton, c. Ideas and Men, the Story of Western Thought, prentice-Hall, 1950.

المفاهيم أو الأفكار التي نقول بها تكون حقيقية بالنسبة للعقلية التبشيرية بالقدر الذي تنسجم به مع الصورة الباطنية أو الذاتية التي نحملها حول العالم أو الواقع. هذا المفهوم حول الحقيقة ليس، كما هو واضح، موضوعياً بل ذاتياً. ما تعنيه العقلية العلمية، ما نعنيه، أو ما يجب أن نعنيه، عندما نقول إن مفهوماً أو فكرة ما هي حقيقية أو صحيحة هوأن الفكرة تكون صحيحة أو حقيقية، بالقدر الذي تنسجم به مع الواقع الموضوعي أو الانتظامية التي يكشف عنها. فاللغة الأمبيريقية، لغة العقلية العلمية، تعود إلى الوقائع الموضوعية، في حين أن اللغة الذاتية، لغة العقلية التبشيرية، تعود إلى قيم ورغبات، أفضليات وحوافز ذاتية(*). هناك، في الواقع، تقليد فكري عريق يبدأ من أرسطو كأب فلسفي له، ويقول إن الحقيقة هي العلاقة الواقعية بين العقل والشيء[1]. «فكما أن الكلام الصادق يعني المطابقة بين ما نقوله وما نفكر به، والكلام الكاذب يعني تناقضاً مع ما نفكر به، كذلك أيضاً حقيقة ما نفكر به تعني المطابقة بين ما نفكر وبين الأشياء كما هي حقاً»[3].

الإيمان أو العمل ليس فقط بما يتجاوز الدليل الأمبيريقي بل بما تكون المعرفة العلمية الموجودة والمتوافرة قد كشفت عن خطأه، والنتائج التي ترتبت عليه قد كذبته، يدل على عقلية هي أقرب إلى عالم الأوهام والخرافات منها إلى دنيا الوقائع، والتمسك به يدل عندئذ على عقلية توقفت عن النمو، أو عاجزة عن النمو[4].

أفلاطون أعلن يجب أن نحاول أولاً إقامة دولة على الكلمة» العلم يقول: «يجب أن نحاول أولاً إقامة دولة على الواقعة، أو في الواقع وبالرجوع إليه». بدلاً من أن يجد منطلقه خارج الظواهر الاجتماعية التاريخية على الطريقة الأفلاطونية، مثلاً، المنطلق الذي يجعل

(*) هذه العقلية التبشيرية التي تتناقض مع العقلية العلمية تماثل، في الواقع، تطلعات الفنان في الفن ما ـ بعد ـ الحديث، والذي تنبأ بقدومه نيتشه منذ أكثر من قرن، في الثمانينات من القرن التاسع عشر؛ إنه فنان ينشغل بذاته ويعبّر عن مشاعر ذاتية حول العالم وليس عن رؤية موضوعية ما له. «إن تنبؤ نيتشه أصبح القاعدة العامة في المجتمعات الديمقراطية: إن حقيقة العمل الفني أصبحت الآن في الفنان، العمل لم يعد انعكاساً للعالم بل التعبير الأكثر تكاملاً لشخصية الفنان»[2]. هذا القول يتحول إلى وصف للإنتيليجنسيا العربية عند استبدال كلمة «فنان» بكلمة «إنتيليجنسيا»، وعبارة «العمل الفني» بعبارة «العمل الفكري». إن حقيقة العمل الفكري أصبحت في ذهن هذه الإنتيليجنسيا.

(1) May, R, The cry for Myth, W.W. Norton. 1991.

(3) Adler, M Truth In Religion Calliers Books 1990.

(4) Ibid.

(2) Sponville A and Ferry, L, La sagesse des Modernes, Robert Lafort, Paris, 1998.

العمل السياسي قادراً على أن ينظم الكل الاجتماعي السياسي من الخارج، في نمط معيّن، فإن العقل العلمي الحديث احتل مكاناً في قلب الأحداث والظواهر الاجتماعية، يراقب ويدرس منه هذه الأخيرة من داخلها كي يدرك ويترجم مجراها كواقع موضوعي قائم في ذاته، وفي ضوء ذلك يحاول أن يوجهها، وأن يسيطر بقدر ما عليها في ضوء الاتجاهات الموضوعية التي تتحكم بها(*). هذا العقل لا يمارس هذا الدور في سياق العقلية التبشيرية حيث يجد وظيفته كخادم تكلف بعقلنة المواقف التي تدعو إليها. عدم انقيادها للواقع الموضوعي وما يكشف عنه من قوانين أو انتظامية يعني أنها عقلية تعمل خارج الحدود التي تترتب على ذلك، وبالتالي ليس هناك من ضوابط موضوعية للتصورات والأحكام التي تصدر عنها. إنها عقلية تعمل وكأن مواقفها تمثل حقائق متكاملة أو مطلقة، فتتجاهل الواقعة التالية وهي أن ليس هناك من حقائق كهذه، «وأن التمسك بحقيقة جزئية أو مواقف مغلوطة لمدة طويلة يصبح فكرة حمقاء»[2]. هذا التكوين التبشيري لا يستطيع أن يجد في العمل السياسي أكثر من مكان تلتقي فيه إرادات ورغبات فردية ترى، بميولها وأفضلياتها الخاصة، أن العالم هو حلبة أو ميدان لتحقيق رغباتها ومنطلقاتها، هذه حالة تترتب عفوياً على غياب حدود ومقاييس موضوعية يمكن أن تتفرع فقط من عقلانية علمية معيّنة. هذا يعني أن العقلية التبشيرية لا تملك تاريخاً عقلانياً في انتقالها من حالة فكرية أو سياسية إلى حالة أخرى. فالصراعات والتناقضات بالنسبة لها هي في جوهرها مجابهة بين اعتباطية عرضية وأخرى.

هذه العقلية التبشيرية لا تخلق «المناضل» السياسي، الإيديولوجي أو الثوري الفعال الذي يستطيع أن يصنع التاريخ، بل «الإنسان السيكولوجي»، لأنها تعني، في غياب الوعي العقلاني الموضوعي أو العلمي، إنساناً ينشغل بذاته، وينطلق من ذاته، ويرجع إليها، أي إنساناً دون الأداة التي تستطيع حقاً، وفي المدى البعيد، أن تشده إلى إرادة جماعية صلبة.

(*) إن الاعتراف برينة ديكارت كأحد الأباء المؤسسين للعقل العلمي الحديث ـ مع باكون، وغاليلو، وآخرين ـ حدث منذ مدة طويلة، ديكارت أحدث ثورة في طبيعة ونطاق البحث العلمي وأعطى حافزاً قوياً للعقلانية استمر عبر القرون التالية. ديكارت لم يكن عالم كيمياء، فلك، أو فيزياء، ولكن إسهامه الكبير في تقدم المعرفة كان منهجه الذي أبرز دور الباحث العلمي، الذكاء المنفذ الذي يدرس العالم من نقطة خارجية، كمشاهد دون أي شعور خاص بالنسبة لمنظر الذرات المتحركة[1].

(2) Crozier, the Trouble With America University of California 1984.

---

(1) Hanson, J. René Descartes and The Dream of Reason, in Mary Nelson, ed, The Narcistic Condition.

«إن تحديد الحقيقة بطريقة أخرى لاتمثل المطابقة مع الواقع (Reality)، يقتصر على سياق الفلسفات المثالية الحديثة. فالفلاسفة المثاليون يحددون الحقيقة كانسجام، إنسجام العناصر التي تكون فكر العقل ككل»[1]. العقلية التبشيرية لا تعرف حتى هذا الانسجام أو ضرورته. لهذا اخترت كلمة تبشيرية للنمط الفكري الذي يميز الإنتيليجنسيا العربية وليس كلمة مثالية. فهو نمط لا يعرف عقلانية هذه الأخيرة أو وزنها الفلسفي.

هناك اعتقاد إنساني عام بأن الأعمال تنتج منطقياً عن المقاصد، وأن النوايا تترجم ذاتها مباشرة إلى واقع، أو في الواقع. هذا خطأ كبير كانت الفلسفة قد واجهته ونبّهت إليه منذ زمان طويل، وقبل ظهور الفكر العلمي الحديث. فالمقاصد والنوايا الصحيحة السليمة يمكن أن تقود إلى نتائج سيئة تتناقض معها، والناس يمكن أن يحققوا مقاصد مفيدة لهم بالعمل وفق أفكار سيئة وخاطئة. الطريق الوحيد أو الأصح الذي يمكن أن يقود إلى تجاوز هذا التناقض وتصحيحه، يتمثل في إدراك عقلاني علمي للضرورات الموضوعية، والانتظامية التي تكشف عنها، ثم العمل في ضوء هذا الإدراك. كي يمكن للفرد أو للعمل الثوري أن يعمل بشكل سليم، فإنه يحتاج إلى إدراك ما للقوى الموضوعية، القوانين أو العلاقات الانتظامية التي توجه الواقع. فقط عندما تتوفر له معرفة من هذا النوع يكون قادراً على ترجمة إرادته بشكل فعال إلى الواقع.

التفكير العلمي يؤكد على الواقع الأمبيريقي في الوصول إلى المبادئ أو النتائج التي يقول بها، وهذا على عكس التفكير الميتافيزيقي الذي يؤكد على استنتاج ما يريده من بعض المبادئ الأساسية التي ينطلق منها، بصرف النظر عن هذا الواقع الأمبيريقي الذي يتجه إليه ويعمل فيه. هذا لا يعني أن التفكير الأول يتكون من الاستقراء فقط، وأنه يعني تجميع الوقائع الموضوعية وتراكمها إلى أن تفرز هذه الوقائع، بأعجوبة ما، التفسير الخاص بها(*) في توكيدها على العنصر الذاتي بدلاً من الواقع الأمبيريقي كانت الإنتيليجنسيا العربية تحوّل قضية مقاصد النضال الوحدوي إلى ظاهرة ذاتية صرفة، ومع الوقت كانت تزداد بعداً عن هذا الواقع. «كل تفكير إبستمولوجي يتجه في قطبيه بين الشيء الموضوعي والذات الفاعلة. فهو إما أن يبدأ بعالم الأشياء. . . وبالانطلاق منه كأساس له يحاول أن يفسر موقع الذات المدركة فيه، وبالتالي قواه الإدراكية نفسها؛ وإما أن يبدأ من الذات كالمعطى المباشر الذي لا يتسرب

---

(1) Mortimer, Adler, op. cit.

(*) سأعود إلى هذا الموضوع في دراسة خاصة بعنوان «عوامل الخلق الفكري».

إليه الشك، ويحاول بالتالي أن يشتق منها إمكان معرفة صحيحة»[1]. الإنطلاق من الذات يفترض ضمناً على الأقل أن هذه الذات هي وحدة تتكون من عناصر منسجمة، وذلك كنقيض لعالم خارجي غامض، مشوش، متنوع إلى ما لا نهاية له؛ وهذا يعني مفهوماً يقدم نظاماً لهذا العالم، نظاماً يجد وحدته في وحدة هذه الذات التي تشاهده وتدركه، هذا ما يحدث عندما لا ينطلق الفكر من الواقع الخارجي الموضوعي كواقع مترابط بنظام ما، بعلاقات انتظامية موضوعية تنسق وجوده.

الفكر الحديث تعوّد بأن يبدأ بالعالم الخارجي الموضوعي والقوانين التي يكشف عنها، وذلك لأن فكرة هذا الواقع كنظام عام كانت فكرة تثقفه وتلقّح ذهنه يومياً بعقلانيتها، وذلك ابتداءً من الثورة العلمية في القرن السابع عشر، إلى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية والسيكولوجية فيما بعد. بالإضافة إلى ذلك كانت الإيديولوجيات السياسية الحديثة تقول، ابتداءً من الليبرالية، بوجود نظام موضوعي عام يسود حركة التاريخ والتحولات الاجتماعية السياسية، وبالتالي كانت تثقف الذهن باستمرار بهذه الفكرة، أو العقلية الحديثة. هذه التجربة التاريخية اليومية لم تتوافر للمثقف العربي، ولهذا ليس من الغريب أن لا تكون هذه الفكرة قد تسربت إلى تكوينه النفسي العقلي اللاواعي، فبقيت خارجية بالنسبة إليه، فكان بدلاً من الرجوع إلى الواقع الموضوعي وما قد يكشف عنه من قوانين أو انتظامية موضوعية يرجع إلى ذاته في إصدار أحكامه. «ففي المراحل التي تكون فيها الرؤيا الموضوعية إلى العالم ثابتة، وفي تلك التي تنجح في توفير فكرة غير غامضة حول هذا العالم كنظام موضوعي، يكون هناك ميل إلى إقامة أو ربط وجود الذات المدركة وإمكاناتها الفكرية بعناصر موضوعية»[2].

كل عمل يتميز، في عبارة المؤرخ كولينغود، بجانب خارجي وجانب داخلي. إن القصد الأساسي للعمل السياسي أو الثوري هو في الأعمال، وكل عمل يمثل وحدة أو علاقة وثيقة بين الجانبين. الجانب الأول يتميز بأهمية كبيرة بالنسبة للمؤرخ أو المفكر الاجتماعي ولكنه لا يقف، ولا يجب أن يقف عنده، لأنه يتسرب إلى الجانب الداخلي ويعكسه ويمكن بالتالي أن يُحدد ويُفسر بالرجوع إليه. هذا الجانب الخارجي هو طريقنا الموضوعي الصحيح إلى الجانب الداخلي، ويعمل على صياغة عمله في ضوء هذا الإدراك، إنه ينطلق ولا شك من مفهوم أو فرضية معيّنة، ولكنه يصحح ويعدّل ذلك في ضوء ما يكشف عنه الواقع الموضوعي ليس فقط من وقائع، بل من انتظامية تربط بينها. العقلية التبشيرية تركز على

---

(1) Manheim, k. op. cit.

(2) Ibid.

الجانب الثاني، لا تدرس موضوعياً أو تحلل علمياً الجانب الأول، تكوينه أو توجهه، بل تكونه هو نفسه في ضوء مشاعر ورغبات وتطلعات الجانب الأول.

الجانب الداخلي لا يتشكل فقط من أفكار، بل من مشاعر ورغبات وتطلعات؛ الخ... وهي أمور لا تقلّ أهمية ـ هذا إن لم نقل تزيد أهمية ـ عن الأفكار. المؤرخون يركزون عادة في دراساتهم التاريخية على الفكر وبذلك يحدّون الحياة الداخلية. إنهم يصنعون ذلك لأنهم يرون أن من الممكن معرفة أفكار الآخرين، وخصوصاً الشخصيات التاريخية السياسية والفكرية، في حين أن من غير الممكن معرفة العناصر الأخرى وخصوصاً المشاعر والحوافز اللاواعية[1]. ولكن هذا غير كافٍ وهو يتجاهل، في الواقع، جانباً آخر مهماً جداً وهو أننا لا نستطيع الإقتصار على الأفكار في العمل السياسي أو الثوري، وأن من الممكن الكشف عن التكوين النفسي العقلي العام في الأعمال والممارسات التي يرتبط بها هذا العمل. إن دراسة الأفكار قد لا تكون كافية في ذاتها، ولكنها تكشف عند مراجعتها في أشكال مختلفة في مرحلة، جماعة، حركة ما؛ الخ... عن نمط عام تترابط فيه، نمط يدلّنا بقوة على العقلية الكامنة وراءه[*]. لهذا كان الرجوع إلى هذا المفهوم يحتل مركزاً أساسياً في العلوم الاجتماعية والسيكولوجية، وفي فلسفة العلوم، ويُستخدم كأداة فعالة في إدراك المجتمع والتاريخ والإنسان. هذا الإدراك يتطلب، في الواقع، الرجوع إليه في تفسير العمل السياسي أو الثوري، ومعركته مع التاريخ.

رجوع الدراسة الحالية إلى هذا المنهج وتفسير سقوط النضال الوحدوي بالرجوع إلى سقوط الإنتيليجنسيا، وهذا الأخير كسقوط ترتب على نمط فكري تبشيري ترجع إليه، يجد بالتالي وراءه تقليداً فكرياً عريقاً يمتد، بأشكال مختلفة، من الفلسفة إلى علم النفس، ومن الفيزياء إلى علم الاجتماع. إن النمط الفكري الذي يمارسه العمل السياسي ـ الإنسان ـ يحدد علاقته مع التاريخ، نوع التاريخ الذي يستحقه. العقلية التبشيرية التي تنطلق منها هذه الإنتيليجنسيا تعني الانطلاق مما يجب أن يكون بصرف النظر عما يسمح به الواقع الموضوعي بأن يكون، فتحاول تكوين هذا الواقع بأفضلياتها الذاتية بالذاتانية التي تتحكم بها، بدلاً من ربط هذه الأفضليات أو توجيهها بالقوانين والإمكانات، بالقوى والاحتمالات الممكنة التي تحرك هذا الواقع أو الجدلية الموضوعية التي يمكن أن تحركه. هذا طبعاً على

---

(1) Horgan op. cit

(*) راجع، كمثل على هذا الموضوع، دراسة «كون» الكلاسيكية Thomas Kuhn, The Structure of The Scientific Revolution.

عكس العقلية العلمية التي تنطلق من هذه الأخيرة، من إدراك معيّن لها، من عقلانية موضوعية تكشف عنها.

ما يجب التنبيه إليه هنا بشكل خاص هو أنه عندما نتعود على نمط معيّن من التفكير نجد أنفسنا نرجع إليه ونستخدمه عفوياً في تفسير ما يواجهنا من أعمال وممارسات. فالنمط يوحي باستمرار بنوع خاص من الأحكام أو التفاسير نعمل بها ونرجع إليها دون الرجوع إلى أي تفكير نقدي إن لم يكن قد توفر لنا نمط آخر مضاد ـ هنا النمط العلمي ـ يمكن بالانطلاق منه رؤية الخلل الأساسي الذي تقوم فيه، هنا العقلية التبشيرية. فهذه الأخيرة تستمر وتتابع جدليتها إن لم تتصدَّ لها العقلية العلمية كنمط تفكير آخر يعمل باستمرار على اكتشاف النظام الذي ينطوي عليه الواقع أو الظاهرة التي ينشغل بها، وذلك على خلاف العقلية التبشيرية التي تفرض هذا النظام من الخارج. هنا نجد السبب الأساسي للنجاح المدهش الذي حققه العلم ليس فقط في تغيير وجه العالم والأرض وحياة الإنسان، بل وجه الكون نفسه وعلاقة هذا الأخير به. فالمعرفة العلمية التي كان يقدمها كانت تسمح للإنسان بأن يسيطر على أوضاعه وبأن يعيد تكوين نفسه وحياته. إن الوضع العربي البائس الذي يزداد بؤساً مع الوقت يمكن أن يبدأ بالتحسن، أو يتوقع تحسناً ممكناً فقط عن طريق المعرفة العلمية واعتماد هذه المعرفة كقاعدة لإحياء النضال الوحدوي في يد إنتيليجنسيا تستطيع بلوغهاوممارستها.

هذا العقل العلمي يعني أن الفرد أو الفكر الذي ينشغل بالوصول إلى الحقيقة ينشغل في الكشف عن الوقائع والأدلة الموضوعية التي تحدد وضعاً معيّناً، جدلية حركة أو تحوّل ظاهرة ما، توجه ـ أو يمكن أن توجه نحو احتمال أو نتيجة معيّنة، فيعمل بها ويتجه بأحكامها في تحقيق مقاصد يتطلع إليها، أو في الحصول على إدراك صحيح لواقع ينشغل به. العقلية التبشيرية تعبّر عن أحكام أو رغبات مسبقة، وتكون عاجزة عن رؤية الوقائع والأدلة التي تتعارض معها. إن قصة أو مسرحية، لوحة أو قطعة موسيقية لا تحلّ محل أخرى أو تصحح أخطاء أعمال أخرى كما تصنع نظرية علمية تمثل حقيقة علمية أعلى وأصح مما نجده في نظرية أخرى، أو بالنسبة لنظرية غير علمية.

العنصر المشترك في جميع مجالات البحث الأمبيريقي العقلاني هو أن الأحكام التي نتخذها حولها تعتمد على الدليل الموضوعي سواءً في دعمها أو نقدها وتقييمها. ولكن الأحكام التي تصدر عن العقلية التبشيرية تكون تماماً تقريباً خارج هذا النوع من الدليل الأمبيريقي بصرف النظر عن عنصر الخطأ أو الحقيقة الذي قد تنطوي عليه. فالأحكام والمفاهيم التي تصدر عنها تقع، حتى عندما تكون صحيحة، خارج الدليل الأمبيريقي.

حقيقة الشيء (Reality) تتميز بوجود مستقل عن العقل وتكون دائماً ما هي عليه، بصرف النظر عن طريق تفكيرنا وطبيعة مواقفنا حولها، وهي تعني باستمرار تطابق أحكام الفكر معها. ما يجعل فكرة أو مفهوماً ما علمياً أو حقيقياً هو تطابقه مع ما تكون عليه حقاً الأشياء أو الظاهرة التي يصفها. في الفن، في الفلسفة، في السياسة، الأسماء الكبيرة كانت كبيرة لأنها أدركت أن عملها هو أن تكشف أو أن تعكس نظاماً خارجياً أعلى يرتبط به الناس أو يجب عليهم الارتباط به كي يجدوا موقعهم في التاريخ، المجتمع أو الكون، وكذلك أيضاً مكانهم ككائنات إنسانية[1].

عندما تترجم المشاعر المختلفة ذاتها من لغة أخلاقية إلى لغة المعرفة يمكن اختصارها عندئذ بكلمة واحدة، الذاتية (subjectivity) «البعض يفكر أنه بالإضافة إلى الحقيقة الموضوعية التي ننشغل بها في العلم يجب أن نعترف بحقيقة «ذاتية» تكون شرعية كما يزعمون في سياقات أخرى. الحقيقة «الذاتية» تعني أن شيئاً ما حقيقي بالنسبة لي. الحقيقة الذاتية» هي كنية محببة للخداع الذاتي»[2]. بما أن الإنتيليجنسيا العربية كانت تفكر دون وعي أو نمط فكري علمي في إدراك وتفسير الظاهرة التي تنشغل بها، دون فكرة عن نظام ينسقها موضوعياً من الداخل، كان عليها أن ترجع عفوياً وتلقائياً إلى عناصر ذاتية، مشاعر معيّنة، رغبات، إرادة، نوايا وحوافز، إنحرافات أو التزامات صادقة؛ الخ... «ما يميّز المعرفة»، كما يكتب الفيلسوف كومنمان، «ليس اليقين بل الدليل. عندما أقول بصدقٍ إنني أعلم أن هذا الافتراض أو المبدأ صحيح، أؤكد، أولاً، بأنني أفكر أنه صحيح؛ وثانياً، بأن رأيي مدعوم بدليل كافٍ لإرغام موافقة كل شخص عقلاني. عندما يتحقق الشرطان ـ فذلك يعني أنني أعرف (أو أن الافتراض الذي أقول به يشكّل افتراضاً علمياً، ولكن إن كان الشرط الثاني غائباً، فإن الافتراض لا يكون علمياً، وبالتالي لا أكون أعرف»[3]. غياب هذا النوع من الوعي أو النمط الفكري العلمي كان يعني أن الإنتيليجنسيا العربية كانت ذات اتجاه سيكولوجي. الرجوع إلى نظام موضوعي قائم في ذاته، سواءٌ كان ميتافيزيقياً أو علمياً، يعني مقياساً يحدد الأعمال الفردية والجماعية أو يمكن الرجوع إليه في تحديد هذه الأخيرة. غياب مقياس كهذا يعني بالضرورة الذاتية (أو الذاتينية).

حركة التاريخ تدل على صعيد عام، كما يكتب مانهايم، أن فكرة نظام موضوعي

---

(1) Adler, M, op. cit.

(2) Kaufman, W, op. cit.

(3) Ibid.

مستقل عن الإرادة الإنسانية وقائم في ذاته تدور عليها هذه الحركة، هي فكرة متأصلة في علاقة الإنسان بها، وأن سقوط هذه الفكرة كان يعني الانتقال إلى فكرة العنصر الذاتي أو التوجه السيكولوجي كمحور لهذه العلاقة. فمع سقوط الفكرة المسيحية حول نظام موضوعي كهذا، والذي أصبح واضحاً في نهاية عصر النهضة، كان البديل الوحيد هو الرجوع إلى الذات الإنسانية نفسها، إلى العنصر الذاتي كمنطلق. هذا الانتقال يدل على ذاته بوضوح في فلسفة ديكارت، ولاينيز، وكانط، العقلانية؛ ثم في فلسفة هوبز، ولوك، وهيوم ذات الاتجاه السيكولوجي. بعد ذلك ظهرت الإيديولوجيات العلمانية الحديثة التي كانت تنطلق من فكرة نظام موضوعي مستقل قائم في ذاته، يحدد حركة التاريخ وعلاقة الإنسان بها[1].

إن كانت الذات لا تقترن أو لا تعبّر عن علاقة سليمة مع العالم الخارجي الذي تنشغل به، فإنها لا تستطيع الاتجاه إليه والعمل فيه أو معه. ولكن بما أن هذا الخارج ليس من صنعها، بل هو موجود هناك بصرف النظر عن وجودها، وجب أن تكون علاقتها به مبنية على وجوده، ولكن بما أن هذا الوجود يبرهن بوجوده ذاته أنه ليس اعتباطياً، وجب على هذه العلاقة أن تدرك، من زاوية ما العلاقات الانتظامية التي تحدد هذا الوجود، لأن هذا الإدراك وحده يوفر لها القدرة على توسيع نطاق إدراكها له، وبالتالي فاعليتها فيه، «عندما نعي أنفسنا، نصبح واعين لأنفسنا كوجود في العالم، وليس كوحدات مغلقة على ذاتها قد يكون أو لا يكون خارجها أية أشياء حقيقية (Realities) أخرى»[2]. لهذا نجد أن التمييز الأساسي بين الذات وما ليس بالذات ـ مصدر كل التمييزات الأخرى كما قيل بحق ـ قد يوحي بأنه يقوم بدور المبدأ الأول للحياة العقلية، الفرضية البدهية التي لا يمكن دونها للحياة العقلية حتى أن تبدأ»[3].

* * *

المثقف يجب أن يكون قادراً على التمييز بين مشاعره الذاتية وأفكاره بوضوح ودقة. الإنسان لا يحتاج بأن يكون ذا قدرة أو كفاءة فكرية غير عادية كي يحقق درجة من الإدراك السليم أو المعرفة يستطيع بها القيام بهذا التمييز. ولكن العقلية التبشيرية التي تكون عاجزة عن التمييز بين الذات وبين الواقع الخارجي كواقع موضوعي قائم في ذاته تكون عاجزة أيضاً عن هذا التمييز الآخر. ما عليه صنعه أو ما يجب أن يكون قادراً عليه هو أن يدرك ما يعرف

(1) Manheim, K, op. cit.

(2) Copleston, F Religion and The One. Cross Road 1982.

(3) Lasch, ch. The Minimal Self W.W.Norton, 1984.

وأن يميّز بينه وبين ما يشعر به. الفكر التبشيري يكون عاجزاً بطبيعته ذاتها عن هذا التمييز، وهو أمر واضح من التحليل السابق لبنية العقلية التبشيرية. أي شعور أو إحساس منعزل عن وقائع، اتجاهات، وقوى موضوعية يرتبط بها يعني الخلط بين المشاعر والأفكار، ويرتد على صاحبه فيصبح انفعالاً. الأفكار وأشكال الوعي التي تعكس الواقع بشكل ما وترتبط به موضوعياً هي التي تكون قادرة على هذا التمييز والاستمرار. هناك في الفلسفة وعلم النفس من كان يميّز بين المشاعر والأحاسيس(*)؛ فالأولى قادرة على الاستمرار لأنها تعكس تقليداً ما، واقعاً ما، ولكنها عندما تخسر هذه العلاقة تتحول إلى أحاسيس، أي إلى انفعالات صرفة عاجزة عن الاستمرار. فالأحاسيس تكون آنية، ويجب أن تُجدد كي تحافظ على أثرها الانفعالي. ولكن التجديد المستمر نفسه يدمرها بعد نقطة معيّنة، لأن التكرار يبلّد. لهذا يكون من الضروري على صاحبها أن يركض باستمرار وراء ما «يثير»، وراء الجديد الذي يمكن الانفعال به إلى أن «يتعب» تماماً. ما يحدث عندئذ يكون، على الأرجح، إما الخروج من النضال، من القضية التي يرتبط بها، إما الانفتاح أو التطلع إلى تصور عقلاني أو موضوعي علمي يساعده على تجاوز الانفعالية كموقع له، لأنه يوفر له العقل الضابط الذي يستطيع به ضبط مشاعره في وجهة موضوعية فعالة، وإما حالة من الضياع يتأرجح فيها(1).

العمل بالعقلية التبشيرية يعني إعادة تحديد العقل بشكل يجرده من خاصته العامة الأساسية ويستخدمه كأداة في خدمة الذاتية. «غياب العقلانية والعقل العلمي يعني سيادة فردية الأشياء والأحداث. العقل يخسر عندئذ وظيفته وما يعنيه وهو مبدأ شامل يمكن به دمج الأجزاء، الأشياء الفردية وتنسيقها، وبدلاً من ذلك يُستخدم هو نفسه لمصلحتها»(2).

هذا لا يعني أن المشاعر، سواء كانت إيجابية أو سلبية، ليست ضرورية، أو أنها عنصر سلبي يهدد العمل السياسي أو الفكري، ولكن المشاعر تحتاج، كي تكون فعالة وخلاقة وفي خدمة العمل السياسي أو الثوري، أن تنقاد للعقل الضابط. فالإنسان كائن شعوري ولا شك، ولكنه كائن يتميز بالعقل، بل يجد ميزته أو خاصته الإنسانية في العقل وقدرته على استخدام العقل والرجوع إليه، ليس فقط في أفكاره وأحكامه، بل في سلوكه وأعماله، فالمشاعر تعطيه، عندما تنقاد للعقل العلمي أو لعقلانية موضوعية، قوة، وحيوية، وطاقة على النضال، لهذا «ليس من العقل أو العقلاني أبداً استثناؤها. فالإنسان حيوان عقلاني، والعقل يقول له

(*) Emotions, sensations.

(1) Senior, J. op. cit.

(2) Wolin, s. of. cit.

إن الكائنات الحية كائنات شعورية، وبالتالي فإن الإنسان يتميز أيضاً بمشاعر»[1]. فالمشاعر والأحكام الأخلاقية التبشيرية «ضرورية» يجب استخدامها، ولا يمكن، في الواقع تجنبها[*] ولكن يجب أن يحدث ذلك في إطار وعي علمي، وخصوصاً في العمل السياسي أو النضال الثوري، فالمشاعر «والأحكام الأخلاقية، تشكل جزءاً من الواقع، والذاتية تشكل جزءاً من الموضوعية. إن الوهم الذي لا يمكن، ولا شك التهرب منه، ليس بأن نحكم، أنه في اعتبار أحكامنا معرفة»[2]. هذه المشاعر والأحكام ضرورية كحوافز لهذا العمل أو النضال والتضحيات التي يفترضها، ولكن عندما لا تخضع للعقل العلمي الضابط تتحول عندئذ إلى هدف في ذاتها، وتنحسر علاقتها بالواقع الذي يُفترض بها تغييره. مشاعر الرفض تحلّ عندئذ محل المقاصد.

تصحيح أو تجديد النمط الفكري الذي تعمل به الإنتيليجنسيا كشرط لتجديدها وبالتالي عملها على إحياء النضال الوحدوي يفترض إذن عكس العلاقة الموجودة حالياً فتحلّ العقلية العلمية محل العقلية التبشيرية في تكوين هذا النمط أو النظرية (النظريات) العلمية التي يعبّر فيها عن ذاته، النظرية تحتاج، كي تكون علمية، بأن ترتبط موضوعياً مع الواقع الذي تمتد إليه «المطابقة مع الواقع الحيّ»، كما تكتب المُفكِّرة المعروفة آن راند، «المقياس المعياري الذي يتم به تقييم النظرية. إن كانت النظرية لا تنطبق على الواقع... فذلك يعني، أولاً، أن عقل الإنسان يعمل دون علاقة مع الواقع؛ وثانياً، أن قصد التفكير ليس الحصول على المعرفة أو توجيه أعمال الإنسان»[3].

العقلية التبشيرية، تنطلق، كما رأينا، من رغبات، حوافز، وتطلعات ذاتية قائمة في ذاتها، تحرك الإنسان من الداخل دون أي اعتبارات عقلانية للقوى والقوانين والاحتمالات الموضوعية التي يمكن أن ينطوي عليها الواقع الموضوعي الذي تتعامل معه، هذا يعني موقعاً مهزوزاً وهشاً لأنه يرتبط بمشاعر الفرد وليس بحقائق موضوعية قوية ومستقرة. إنها عقلية تخلق هي نفسها المعاني والتصورات التي تعمل بها، وبالتالي تكون مدعومة بها[4]. إنطلاق هذه العقلية من هذه الدوافع الذاتية يعني أن العالم الذي تواجهه هو، في الواقع، عالمٌ مليء

---

(1) Senior, J. op. cit.

(*) راجع للكاتب فصل «دور الشعارات والرموز في الإيديولوجية الانقلابية» وباب «المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

(2) Sponville, A, Ferry. ci op. cit.

(3) Rand, A. philosophy, Who Needs It.

(4) Becker, E, op. cit.

بالإمكانات والاحتمالات، ولكن عالماً كهذا يكون كما نبّه فلاسفة وعلماء نفس عديدون، ابتداءً من كياركجارد في القرن التاسع عشر، «مكاناً ينتقل منه كثير من الناس إلى مأوى للمجانين»[1]. أية «حقيقة» تعكس هذه الدوافع وتقتصر على العالم الذاتي كالمرجع الأساسي لها لا تكون حقيقية أكثر من «حقيقة» ذاتية أخرى تدعو إليها جماعة أخرى، لأن «حقائق» كهذه تحتاج إلى المقياس الذي يمكن أن يحسم الاختلاف بينها وهو العقلانية الموضوعية العلمية. إن كانت مشاعر ورغبات الفرد أو الجماعة هي المرجع فإنها تفقد الأرضية العملية الواحدة التي يمكن اللقاء فيها في العمل لمقاصد عامة واحدة. «إن تحويل الواقع الحقيقي إلى أحاسيس يلغي»، كما فسر أرسطو منذ زمان طويل، «الفرق الجوهري بين الأشياء والأحداث. فإن كان كل شيء يحدث صدفة، لا يكون هناك بالتالي أي فرق بين حق وباطل»[2].

* * *

إن كان الواقع الموضوعي غير موجود كواقع قائم في ذاته لا يخضع لقوى واتجاهات وقوانين موضوعية، يصبح بالتالي كل تصوّر، كل تخطيط فكري، كل عمل سياسي مسألة رغبات وأفضليات ذاتية. بما أن العقلية التبشيرية تعمل خارج السياقات العلمية، لا تقترن في مواقفها بحقائق تنتج عن إدراك علمي للواقع الموضوعي الذي تنشغل به، الأحكام والمقاييس العقلانية التي يعنيها، «فإن الاختيارات التي تمارسها بالنسبة لهذا الواقع تكون مسألة ذوق ومشاعر فقط»[3]. في إطار عقلية تبشيرية كهذه يصبح من الصعب اللقاء في أرضية واحدة، حل الخلافات والتناقضات السياسية. فإن كانت وجهات النظر المختلفة لا تنتج عن إدراك علمي ولا ترجع بالتالي إلى مقاييس علمية، يصعب آنذاك إقناع طرف أو آخر بأنه على خطأ لأن ليس هناك من مقياس موضوعي مستقل يمكن الرجوع إليه في ذلك. «عندئذ يثير كل خلاف، كل تناقض الحقد، ويصبح من المستحيل تقريباً أن يحدث خلاف سياسي دون أن يكون قبيحاً، دون أن يكون كريهاً»[4]. في غياب مقاييس موضوعية يتساوى عندئذ ما تقوله الأطراف المختلفة حول موضوع معيّن يخترع الناس مقاييسهم الأخلاقية ويستطيعون بالتالي تغييرها مع تغيّر الحاجات الإنسانية[5]، غياب هذه المقاييس يعني أن

(1) Ibid.
(2) Senior, J, op. cit.
(3) Adler, M, op. cit.
(4) Harrison, L, Who Prospers, Basic Books 1992.
(5) Johnson, ph. op. cit.

الأحكام التي تصدر عنا، سواءً كانت أخلاقية أو سياسية ليست سوى تعبيرعن أفضلياتنا، ميولنا ومشاعرنا، وما يبدو كتوكيد على مبادئ وحقائق يعمل، في الواقع، كقناع لما هو تعبير عن هذه الأخيرة[1].

في مجرى تعليقه على بعض الاتجاهات الفكرية والفلسفية في الغرب، كتب الفيلسوف كوفمان بأن «المناقشات المعاصرة تولّد، في بعض الأحيان، الانطباع بأن هناك فضيلة للاعتقاد دون دليل. ولكن هذا يفتح الأبواب أمام كل خرافة، تزمّت، وجنون»[2]. هذا ينطبق بشكل خاص على السياق أو النمط الفكري الذي تفكر به الإنتيليجنسيا العربية، الأفكار التي اقترنت بها في توجيه النضال العربي، ما يستلفت النظر فيما يدور من نقد ومناقشات وتعليقات في صفوف هذه الإنتيليجنسيا هو أن الكثير منها يحدث كتعبير عن اختلافات، وأن هذه الأخيرة تبدو وكأنها دون نهاية. ما أعنيه هنا ليس فقط أن هذا يحدث بشكل متواصل، بل في أنه يبدو عاجزاً عن الوصول إلى نهاية، دون نقطة ينتهي إليها. هذا يعود نهائياً إلى غياب هذه المقاييس التي أشرت إليها، المقاييس التي تقترن بعقلانية علمية وتترتب عليها. هذا الغياب يعني أننا «لا نحتاج إلى الاطلاع على الأدلة التي يقدّمها الجانب الآخر المضاد أو الذي نختلف معه، إذ كل ما نحتاج إليه هو القول بأن الأساس لأفكاره هو أساس عاطفي، ونبذ الأسباب التي يقدمها كعقلنة فقط»[3].

معنى الحقيقة في عالم هذه العقلية الذاتية أو التبشيرية الوعظية يتغير تماماً عما كان عليه في التقليد الفلسفي، وكما قالت به العلوم الحديثة، وهو تطابق الأفكار أو العقل مع الواقع الحقيقي (Reality) أو القوى والاتجاهات والانتظامية الموضوعية التي تنظمه. ولكن هذا يحوّل الواقع الذي نعيش فيه إلى عالم مبعثر ومفتّت لا يمكن ممارسة أية سيطرة فعالة عليه، أو أن يكون عالماً حقيقياً. هذا يعني أن الإنسان لا يستطيع، وإن رغب بذلك، أن يكون أميناً له، أي أن يتعامل ويتفاعل معه كما هو وكما يمكن أن يكون؛ وهذا يعني في دوره الخروج منه وعليه. ولكن هذا الخروج يحوّل نضاله السياسي إلى عدو ممكن له، وبالتالي إلى لقاء موضوعي مع الأعداء الذين يخططون لتدمير المقاصد التي يرغب في خدمتها والاحتمالات التي كان يمكن له استخدامها. جدلية هذه العقلية يمكن أن تقود بالتالي عند الممارسة ـ هذا إن لم نقل تقود ـ إلى «خيانة» موضوعية غير واعية لهذه المقاصد[4].

---

(1) Mac Intyre, A, After Virtue University of Notre Dame press, 1984.

(2) Kaufman, W. op. cit.

(3) Thouless, R, Psychology of Religion combridge University press, 1961.

(4) Sponville, A, and Ferry, L, op. cit.

الإنسان يتطلع بشكل عام إلى العالم في ضوء مشروع ما يلتزم به ويعمل له، ولكنه يرجع عادة في صياغته إلى حوافز ذاتية مستقلة، بدلاً من إدراك عقلاني وعلمي للواقع الذي يتعامل معه، «ولكن هذا النوع من الوعي أو المعرفة الذي ينطلق من الذات ويرجع إليها، هو الذي يمنع الإنسان عن مجابهة الواقع كما هو، أو كما يمكن أن يكون»(1). ولكن دور الإنتيليجنسيا كأداة الوعي الذي يترجم علاقة النضال بالمجتمع والتاريخ هو بالضبط قدرتها على تجاوز هذا الخلل وتحقيق هذا الإدراك بقدر يسمح لها بالتدخل في الواقع لمصلحة النضال. «الهدف من الانشغال بتحقيق المعرفة العلمية كان القدرة على التدخل في السيرورات الطبيعية والاجتماعية التاريخية لأن الإدراك لها يكون شرطاً في تحقيق سلطة الإنسان عليها»(2). هذه العقلية التبشيرية سممت عقولاً كان يجب أن يكون اهتمامها الأول، الاهتمام الذي كان يجب أن يميزها كإنتيليجنسيا سليمة، البحث الموضوعي، الدفاع عن قداسة العقل، ممارسة العقل العلمي، والعمل به كمرجعها الأخير. «عندما ينفصل الخيال (الوعي أو نمط التفكير) عن الحياة (عن التاريخ، عن الواقع الموضوعي) فإن الخيال يستمر على العمل، ولكنه يصبح عاقراً وتهربياً، يعمل على إفقار الحياة وليس تعميقها. وذلك لحساب عالم من الأحلام يحتوي على ما يُنقص الحياة الحقيقية»(3). إنه عالم لا يعرف حقاً فكرة الحدود ويلغي في صاحبه فكرة الضوابط الموضوعية التي يجب أن تلازم فكره. «سقراط كان على حق، إن بداية الحكمة هي الاعتراف بالجهل، والإنسان يستطيع استخدام قواه بشكل خلاق وتجاوز حدوده بقدر ما، فقط عندما يعترف بتواضع وصدق بهذه الحدود...»(4). فكرة هذه الحدود والانطلاق منها، سواءً كانت على صعيد العلم الفردي أو السياسي تكون فعالة وخلاقة بشكل خاص عندما تقترن بعقلانية موضوعية أو علمية. دون هذا يعجز العمل عن ضبط الأحداث وتطويعها لمقاصدها، فينجرّ وراءها ولا يتقدمها، تحدث له يُحدِثها كما يُفترض به، خصوصاً عندما يكون عملاً يعبّر عن نضال سياسي أو ثوري. قرأت منذ مدة كتاباً حول روايات هيمينغواي يقول فيه الكاتب إنها روايات ناس تحدث لهم الأشياء. هذا ما يحدث عندما يكون العمل عاجزاً عن السيطرة على وضعه. ولكن هذا يكون بالضبط ما لا يجب أن يحدث للعمل الثوري أو النضال السياسي.

---

(1) Harries, K. The Meaning of Modern Art. Northwestern University Press, 1968.

(2) Shklar, Political Theory and ideology.

(3) Kenniston, k, in Ruitenbeck, H, ed. Varieties of Social Theory, E. E. Dutton and Co. 1963.

(4) May, R, Man's search for himsey.

الإنتيليجنسيا العربية كانت من هذا النوع. فالأحداث كانت تحدث لها وتكشف مرة بعد أخرى، وطيلة ثلاثين، هذا إن لم نقل أربعين عاماً، عجزها عن صنعها.

الإنتيليجنسيا التي كانت قادرة على تحمّل مسؤولية قضية إنسانية أو ثورية كبيرة عبر التاريخ كانت تنطلق من فكرة أو صورة نظام عام ـ كوني، إجتماعي تاريخي، سياسي ـ سيكولوجي، ينظّم الأحداث الفردية ويعدّها لتحولات كبيرة(*). ما يميّز العصر الحديث، ابتداءً من القرن السادس عشر هو أن فكرة هذا النظام كانت ترجع إلى العقل العلمي وتقترن بعقلانية علمية ما. هذا على الأقل ما كانت تقول به وتجد فيه شرعيتها الفكرية. هذه الفكرة كانت تحرر الإنتيليجنسيا من الانغماس في الأحداث الفردية، والتجربة اليومية، فتجعلها قادرة بأن تعلو عليها، تنظر إليها، تدركها، وتعمل على تحويلها من زاوية هذا النظام. هذا يعني أن أية دراسة لمسؤولية الإنتيليجنسيا العربية عن سقوط النضال الوحدوي في المرحلة التاريخية الحالية يجب، إن أرادت أن تكون قادرة حقاً على ذلك، أن لا تقع في نفس الخطأ أو الخلل، فتقف عند أعمالها وممارساتها الفردية، بل أن تكون ذات عقلانية علمية، فتحاول أن تنظر إلى هذه الأخيرة ككل، وتكشف فيها بالانطلاق من هذه العقلانية التي ترجع إليها عن العنصر الأساسي الذي يمكن أن يفسرها. إنها بكلمة أخرى، دراسة تخترق الأحداث الفردية في سطحيتها الخارجية، وتتسرب إلى تحتيّتها الموضوعية، ومن ذلك إلى تحتيّتها النفسية العقلية التي ترتبط بها.

بما أن العقلية التبشيرية تتحكم في تفكير الإنتيليجنسيا وتسود تكوينها العقلي النفسي من الداخل، يصبح من الصعب عليها أن تكشف عن أثرها في أفكارها وأعمالها، فهذه الأخيرة تحدث في إطار هذا التكوين اللاواعي وهذا يعني أن إدراك هذه العلاقة يفترض أن تقف على مسافة ما من ذاتها، مسافة توفر لها القدرة على الرؤيا الموضوعية التي تستطيع بها أن تكشف عن هذا الخلل الذي تنطوي عليه ذاتها فتنكر هذه الذات وتعمل على تجاوزها. هذا يحتاج كي يبدأ إلى هزة شديدة. إن مرحلة الهزائم أخذت تولّد، كما يبدو، هذه الهزة بين قطاعات واسعة من الإنتيليجنسيا وخصوصاً الشباب. إنها هزة تخلق الاستعدادات النفسية، ولكنها تحتاج إلى نظرية علمية جامعة لمرحلة الهزائم كي يمكن لها أن تترجم هذه الأخيرة إلى وعي جديد تستطيع به تجاوز الخلل، وبالتالي السقوط.

(*) راجع كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» الذي أدل فيه أن فكرة نظام كهذا تشكل عنصراً أساسياً بين العناصر الواحدة التي تتكون منها جميع الإيديولوجيات الكبرى، سواءً كانت دينية أو علمانية. راجع أيضاً «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة».

هذه العقلية التبشيرية التي تقترن مباشرة بسقوط الإنتيليجنسيا وغير مباشرة بسقوط النضال العربي في المرحلة الحالية، ليست طبعاً مسألة عداء واعٍ للعقل أو المنهج العلمي ينظّم ذاته بنظرية فلسفية أو إبستمولوجية، بل هي غياب هذا العقل أو المنهج كجزء من التكوين النفسي العقلي. إنها عقلية توحي وكأن حقيقة الواقع الموضوعي أو حقيقة الفكر كامنة في المفكر. فالعمل الفكري أو السياسي لا يعكس عالماً أو نظاماً خارجياً، بل يعبّر عن شخصية معيّنة. هذا ما يحدث عندما تغيب العقلية العلمية. ما يبقى هو مقاييس ذاتية لا تصحّ لأرضية واحدة عامة يمكن اللقاء فيها والرجوع إليها في حسم التناقضات والخلافات. عندما يخسر الإنسان علاقة حية مع تصاعدية المعرفة العقلانية أو المعرفة العلمية، «فإنه لا يجد عندئذ في ذاته أي مقياس عام فعال يتوجه، يحكم أو يعمل به»[1]. الإنفعالية تكون نتيجة طبيعية لهذه العقلية التبشيرية، وتمثل غالباً اليأس من العقل أو العجز عن الرجوع إليه كدليل إلى الحقيقة، للعمل السياسي أو الثوري[2]. هذا يولد جدلية سلبية تحافظ على استمرارية السقوط وتزيد، في الواقع، من شدته. فالوعي الفردي الذي لا يعتمد عقلانية علمية توجه عمله يميل، في مواجهة الهزائم، الأوضاع الخطرة الغامضة والمعقدة التي تعترض طريقه وتهدده ـ يميل إلى الخروج منها بالرجوع إلى حالات شعورية تريحه من إدراكها، معالجتها والتعامل معها بالرجوع إلى العقل وأحكامه[*].

هذا الاتجاه إلى هذه الحالات الشعورية، أو إلى الخروج من الواقع والتنكر للمقاصد السياسية أو الثورية التي يعمل النضال السياسي أو الثوري لها يزداد شدة في الأوضاع التي يعجز فيها هذا النضال عن ممارسة أي أثر مهمّ فعّال فيها. عندئذ تزداد أهمية المصالح

(1) Morgenthau, H, The Decline of Democratic Politics, University of Chicago press, 1958.

(2) Thouless. op. cit.

(*) هنا قد تجدر الإشارة إلى أن ما أقوله حول ضرورة العقل العلمي كشرط لإدراك الواقع واكتشاف الحقيقة يقتصر على الواقع الاجتماعي السياسي والتاريخي لأنه يرتبط بالعمل السياسي والثوري، وهو عمل يخطط لتغيير هذا الواقع، ويُفترض به القيام بذلك. ولكن هذا لا يعني أن القضايا التي لا تكون واقعية تكون دون معنى، أو يجب أن تكون دون معنى. فالإيديولوجيات، والمثل العليا، والقيم الأخلاقية تكون مهمة جداً، وذات معانٍ أساسية ضرورية للإنسان، دون أن تكون عادة واقعية أو علمية. «الأساطير تملك فقط حقيقة شعرية، وليس منطقية وواقعية، ولكن هذا لا يعني أنها دون معنى بالنسبة لنا. فالمعنى الذي يملكه شيء ما بالنسبة لنا يمكن أن يكون مستقلاً عن كونه يمثل الحقيقة الواقعية. فالأدب الخيالي يقترن بمعنى كبير بالنسبة لنا ولكن دون أن يملك حقيقة واقعية»[3].

(3) Adler, M. op. cit.

والمقاصد الشخصية أو تحلّ محل مقاصد النضال. فالعجز نفسه يُخرج كثيرين من المناضلين السابقين منها، فتصبح هذه المصالح العلاقة الحسية الحية الوحيدة الباقية أمامهم، إنه خروج يزداد اتساعاً مع الوقت، مع استمرار العجز، إلى أن يسقط النضال ومقاصده نهائياً. ولكن هذه النتائج تكون محدودة ومرحلية، وتستمر كذلك إن توفرت للمناضل أو النضال عقلانية علمية تفسر أسباب العجز، إمكان معالجته، تجاوزه وإحياء هذا النضال؛ ثم تدل في الوقت نفسه أن الواقع المهزوم ينطوي على إمكانات، ويمكن أن يتمخض عن تحولات تجعل هذه المعالجة أو الإحياء ممكناً، وعلى صعيد تاريخي جديد أعلى.

ما يسهل هذا الخروج القاتل للنضال هو أن العقلية التبشيرية التي تعني غياب المقاييس الموضوعية العلمية، والرجوع إلى الرغبات والأحكام والتطلعات الذاتية تخلق في ذلك مناخاً ملائماً له. فإن لم يكن هناك مقاييس موضوعية يمكن الرجوع إليها، يتساوى عندئذ ما تقوله الأطراف المختلفة حول موضوع النضال، وتصبح الأحكام الذاتية والأخلاقية، المشاعر التي تقترن بها، والقدرة على استخدامها في إقناع الآخرين، الأداة التي تقدم مواقف البعض على مواقف الآخرين، إن كنا لا نكشف عن الحقائق والمعاني في الواقع الموضوعي القائم خارج وجودنا، بشكل مستقل عن إرادتنا، بل في التطلعات والحوافز الذاتية التي تحرك سلوكنا، تصبح كل المعاني والحقائق متساوية من حيث المبدأ، ووجودها يصبح مرتبطاً بأهوائنا وأفضلياتنا. غياب هذه المقاييس الموضوعية يعني أننا لا نستطيع أن نقول عندئذ هذه أفكار خاطئة أو أفكار صحيحة، لأن ليس هناك من نظرية أو وجهة نظر صحيحة، حول أية ظاهرة أو سيرورة، بل نظريات ووجهات نظر صحيحة. مقياس الحقيقة يصبح عندئذ الإخراج اللفظي، القدرة على تحريك المشاعر، وليس المعرفة العلمية أو العقلانية التي نرجع بها إلى الواقع أو الظاهرة التي ننشغل بها[1]، إن خاصة المعرفة أو العقلية العلمية الأساسية هي الارتباط بالمرجع الإمبيريقي، ومنهجها ليس منهج تخيل واستنتاج قبلي، بل منهج استقرائي، والتدليل بالرجوع إلى الدليل الأمبيريقي[2]. «العلم يعني البحث الذي لا يتعب عن نظريات تفسر الوقائع، وعن وقائع تختبر النظريات»[3]. هذا لا يعني طبعاً أن هذه العقلية التبشيرية تتجاهل تماماً الرجوع إلى الواقع الموضوعي، بل إن هذا الرجوع يتم في نمط فكري عام يتجه إلى طمس هذا الواقع، والانتظامية الموضوعية التي ينطوي عليها لمصلحة ما يتطلع إليه

---

(1) Evans, R. In defense of History W. W. Norton. 1999.

(2) Woods, R, The Future of Metaphysics. Quadrangle books, 1970.

(3) Brinton. C, op. cit.

من رغبات، العقلية العلمية لا تتجاهل، من جهتها القيم والرغبات والمثل، الارتباط بها أو الانطلاق منها، ولكنها تُخضع ذلك إلى إدراك الواقع الموضوعي والدليل الأمپيريقي الذي تعتبره الأساس الشرعي للنتائج التي تصل إليها.

العقلية التبشيرية عقلية «تخلق»، كما رأينا، الوقائع والحقائق بدلاً من أن تكشف عنها أو تفسرها، ما يحركها هو حوافز وقوى ورغبات ذاتية مستقلة، تعمل وكأنها لا تحتاج أبداً إلى أي إدراك أو معرفة علمية للوسط الاجتماعي السياسي التاريخي الذي تعمل فيه، إنها عقلية تتكلم وكأن اللغة أداة يُفترض بها أن لا ترتبط بأية علاقات وقوى واتجاهات موضوعية خارج ذاتها، أو كأن هذه العلاقات والقوى والاتجاهات غير موجودة. إنها عقلية لا تستطيع حقاً التمييز بين الفكر الصحيح والفكر الفاسد، الفكر الحقيقي والفكر المزوّر، فتحكم بالتالي على الأعمال الفكرية والمفكرين المسؤولين عنها بالرجوع إلى نواياهم، مقاصدهم ورغباتهم الذاتية. إنها عقلية لا تعتمد مقاييس موضوعية في التمييز بين ما قد يكون جيداً، وما قد يكون سيئاً. وعقلية تعجز عن ذلك تكون في حالة سقوط..

* * *

هذه العقلية التبشيرية تمثل في الحضارة الحديثة وخصوصاً في المرحلة الحالية منها بربرية فكرية، لأنها تتناقض جذرياً مع العقلية العلمية المسؤولة عن جميع منجزات هذه الحضارة الأساسية.

عقلية كهذه لا تقتصر على مجتمع أو مجتمعات دون أخرى. فهي ظاهرة إنسانية عامة ولكنها تتحقق فيها بدرجات مختلفة. السؤال الأساسي هو، كما أشرت سابقاً، هل هي تمثل نمط التفكير العام وتتحكم فيه أم لا؟ إنها كانت تحقق هذا تماماً وباستمرار في المجتمعات ما قبل ـ الحديثة، ولكنها خسرت سيطرتها ـ التي كانت شبه مطلقة في أكثريتها الساحقة ـ مع ظهور وسيادة نمط التفكير العلمي في المجتمعات الحديثة، هذا النمط الذي غيّر وجه العالم والكون نفسه، خلق القدرة على سيادتهما، وأخذ منذ البداية يعيد خلق المجتمع والإنسان والتاريخ. العقلية التبشيرية تعني بالتالي التخلف عن مجاراة التاريخ، بل الانقطاع عن حركة هذا التاريخ والخروج منها. إن إسهامها الأساسي أصبح التخريب من الخارج، ولهذا كانت تمثل كنمط فكري، ليس فقط بربرية فكرية بل حضارية.

البربري هو إنسان يبقى خارج حركة التاريخ، متخلفاً وراءها وعاجزاً عن دخول الطور الذي تكون قد حققته. إن هيجل كتب «المتوحش كسول ويتميز عن الإنسان المثقف بحماقته

السكونية»[1]. ولكن يجب التنبيه هنا أنه عندما يكتب هيجل حول المتوحشين، «يجب أن لا نفسر كلمة متوحش في معناها الضيق كإنسان عاش في مجتمع بدائي منذ آلاف السنين. فالمتوحش هو كل فرد لا يكون تفكيره قد بلغ مستوى الحضارة الحديثة. المتوحش هو، بكلمات أخرى، أي فرد يخلط الذاتية بالإمكانات الموضوعية، التفكير الذي يقوم على الرغبات بالواقع. هذا النوع من الحماقة السكونية لم يختفِ بعد، وهو لن يختفي»[2]. هيجل اعتقد أن الوعي الإنساني سيحرر الإنسان في مجرى التاريخ إلى أن ينتصر على المادة ويسودها، العقلية التبشيرية التي كانت تعمل بها الإنتيليجنسيا العربية كانت تدفع في وجهة معاكسة، فتقودها وتقود النضال العربي معها إلى الاسترقاق للتاريخ.

فرويد أعطانا، هو الآخر، مذهباً أخلاقياً من أنبل المذاهب الممكنة، كان القصد منه أن يجعل الذات المتحضرة سيدة الذات البربرية.

القصد من الرجوع إلى هيجل وفرويد في هذا السياق هو التنبيه، على سبيل المثال، بأن العقلية المتحضرة التي ترجع إلى العقل كقاعدة لها لا تزال محدودة ومحصورة من حيث المجتمع ككل لأن الناس بشكل عام، أو أكثريتهم، لا يزالون بعيدين عنها في المجتمع الحديث نفسه، وأن المسألة هي أساساً مسألة سيادة نمط فكري معيّن يسود هذا المجتمع، وليست تسرّب هذا النمط إلى جميع الناس. آخرون كثيرون نبّهوا إلى الظاهرة نفسها. «هذا المنهج الفكري، أو الفكر الواضح، العقلاني، المنطقي كان يبدو دائماً منذ ذلك الوقت (أي الفكر اليوناني)... كالوسيلة الأمينة الوحيدة في معرفة الواقع الحقيقي، في الكشف عنه، وفي تحديد طريقنا فيه. ولكن العقلية البدائية التي استمرت في أكثرية الناس في الأمم المتحضرة آمنت أن الأحلام، الترنّح، الهذيان، والنشوة هي التي تكشف لنا عن الواقع الحقيقي... ولكن ما تكشف عنه ليس أبداً الواقع... بل الخيال الجامح والأوهام...»[3].

آخرون نبّهوا «أن السذاجة الإنسانية تميل إلى الازدياد بدلاً من الانخفاض في عصر علمي»[4] هذا يدل، كما يبدو، «أن الإنسان الذي مُيز كالكائن العقلاني، يستريح إلى

(1) Avineri, S, Hegel's theory of the Modern state, Cambridge University Press, 1972.
(2) Manly, M, Freedom and Tolerance OctaGon Books 1970.
(3) J.O.Y Gasset, op. cit.
(4) Guirdtiam, A. Christ And Frend Collier Books, 1962.

استخدام عقله في التنكر لهذا العقل [1] ولكن أقوالاً كهذه لا تنكر طبعاً أن هذا النمط يسود المجتمع الحديث، يكوّن المثقف الغربي بشكل عام، يوجه العالم الفكري الذي يتفاعل معه، يسيطر على المجتمع الذي يحيا فيه ويتسرب عميقاً إليه.

النمط العقلاني العلمي كان يفرض وجوده كمحرك للمجتمعات الحديثة منذ بدايتها لأنه نمط يعتمد، أولاً، على إدراك موضوعي لطبيعة الواقع الذي يتعامل معه، إدراك يسمح له بسيادته؛ ثانياً، لأنه نمط يعتمد الأدلة والوقائع الأمبيريقية في النتائج التي يصل إليها، أي نتائج تفرض ذاتها ويمكن بالتالي اللقاء فيها. «العلم نشاط اجتماعي يدرس الأشياء التي يمكن أن يكون حولها إجماع شامل»[2]. هذا ممكن بسبب وجود انتظامية أو قوانين موضوعية يمكن التأكد منها، ثالثاً؛ لأنه كان يدلل على فاعليته، ضرورته والحاجة إليه في التغييرات المفيدة والمنافع الكثيفة المتكاثرة التي كانت تترتب عليه؛ رابعاً، لأن المثقف في هذه المجتمعات الحديثة كان، على عكس المثقف العربي، أو المثقف في مجتمع ـ ما ـ قبل حديث، كان ينفتح له تماماً ومع الوقت أصبح هذا النمط يوجه في الداخل وبشكل لا واعٍ تكوينه النفسي العقلي الذاتي. في حين أنه بقي بالنسبة لهذا الأخير قشرة خارجية.

التحولات التاريخية الهائلة والمنجزات الحضارية الفريدة نوعاً وكمّاً التي ترتبت على هذا النمط العلمي، دفعت كما كتب الفيلسوف كاسيرر إلى قناعة حديثة عامة بأن «العلم هو الخطوة الأخيرة في تطور الإنسان العقلي ويمكن اعتباره الإنجاز الأعلى والأكثر تميزاً للثقافة الإنسانية»[3].

العلم كما نبّه هوبز في القرن السابع عشر استطاع أن يتقدم سريعاً جداً لأن العلماء تميّزوا بالجسارة الضرورية على قطع علاقتهم مع أنماط الفكر والبحث التقليدية. فتطور العلم الذي كان فريداً، لم يسبق له مثيل، كان يعكس كما وصفه هوبز «دراما فكرية» من التدمير الخلّاق. فالناس اتخذوا نظرة جديدة جذرية إلى الكون تحررت وطهّرت نفسها من المفاهيم السابقة التي كانت تجد عناصرها في اللاهوت اليوناني، وفي الكوسمولوجيا المسيحية. ففي قوة الفكر فقط، ودون رجوع إلى أية سلطة فوق ـ إنسانية، ودون اعتماد على أية قوى لا عقلانية ولا حسية، استطاع الإنسان أن يخلق كوناً واضحاً متناسقاً ومتكاملاً، دون ألغاز وخصوصيات خفية أو سحرية.

(1) Ibid.

(2) Croner, Uncommon Sense Oxford university press, 1993.

(3) Cassirer, E, An Essay on Man, 1944.

تحديد هذه العقلية التبشيرية أو النمط الفكري الذاتي العام الذي تعنيه غير كافٍ، لأن تكامل التحديد أو التحليل له يتطلب أيضاً تحديد العناصر الأخرى الأساسية التي تتفرع منه، وتشكل في مجموعها تركيبه أو بنيته العامة. فالخلل الأساسي الذي تنطوي عليه هذه العقلية يعني عناصر أو أشكال خلل فرعية تترتب عليه، تشتق وتمتد منه، مما يعني أن إدراكه يفرض بالتالي إدراكها لأنها هي التي تترجمه إلى الواقع. إنها طريقه إلى هذا الواقع. إنها عقلية تقود بجدليتها الخاصة إلى هذه الأشكال. ولكن هذه الأخيرة تحتاج كي تكون واضحة إلى التدليل، أو التمثيل عليها، إلى الأمثلة التي تدل موضوعياً على ما تعنيه بالرجوع إلى ممارسات وأعمال الإنتيليجنسيا نفسها. هذا ما أقوم به في القسم الباقي من الدراسة[1].

---

(1) Wolin, S, op. cit.

(2)

التجزيئية

إننا رأينا أن العقلية الذاتية ـ التبشيرية تتناقض جذرياً مع العقلية العلمية، فلا ترجع إلى الواقع الخارجي، الاجتماعي السياسي، كواقع موضوعي يعكس نظاماً موضوعياً ينظّم الظواهر والأحداث والتحولات الفردية التي يتكون منها، كواقع يكشف عن علاقات، قوى، اتجاهات، سيرورات موضوعية أو علاقات وضرورات انتظامية يجب على العمل السياسي أو النضال الثوري إدراكها والتوجه بها. ولكن دون نظرية أو عقلانية علمية ما تضبط الأحداث وتدرك المرحلة التاريخية التي تكشف عنها، فإن الأحداث تخسر ترابطها وتتبعثر، مما يعني تجزيئية تسود النضال وتشلّ عمله. هذا يعني تقطيع، تجزيء، أو بكلمة أخرى، تذرّر تفكير وسلوك الإنتيليجنسيا السياسي، وأن القسم الذي تراه وتركز عليه لا يسمح بإدراك نضالها ككل بالتنبؤ بنتائج أعمالها أو بالسيطرة على هذه الأعمال نفسها وضبطها. إنها كانت إنتيليجنسيا لا تقدر بالتالي، وعاجزة عن تقدير أهمية «الكل». من دون عقلانية موضوعية أو علمية تدرك بها الواقع الذي تتعامل معه، تخسر الإنتيليجنسيا الأداة التي تحتاج إليها في ربط الأحداث ورؤيتها كما هي، في ترابطها، عملها وجدليتها ككل. فعندما تكون الأداة التي تحتاج إليها لرؤية الغابة ككل مترابط مفقودة، فإنها ترى الأشجار فقط. «الواقع يصبح خليطاً من الأشياء والوقائع العينية المنفصلة وغير المنتظمة، وهذا يعني، ولا شك، عاجلاً أو آجلاً، تحلل الواقع السياسي نفسه»[1]. لهذا لم يكن من الغريب أن تعجز الإنتيليجنسيا عن رؤية ممارساتها وأعمالها والنتائج التي تترتب عليها ككل مترابط.

---

(1) Evans, R, op. cit.

الإنتيليجنسيا ـ المناضل أو المثقف بشكل عام ـ يجب أن تسأل باستمرار عن معنى الأحداث، إن كانت مترابطة وكيفية ترابطها، إن كانت تتطابق مع الواقع أم لا، إن كانت تجاري تحولات هذا الواقع أو تتخلف عنها، إن كانت هذه التحولات أو العلاقات المترابطة توجه نحو مقاصد النضال أم لا؛ الخ... تساؤلات كهذه يجب أن تُطرح دائماً في ضوء الكل النضالي السياسي أو الثوري، مقاصد النضال الأساسية، وإن كانت تخدمها أم لا. من يريد أن يدرك معنى ودور هذه الإنتيليجنسيا أية إنتيليجنسيا ـ أو أية ظاهرة ينشغل بها من الانتحار إلى الثورة ـ يجب أن يكشف عن الخطوط العريضة التي كانت ترافق عملها بدلاً من الوقوف عند أعمال أو جوانب جزئية أو فردية. ظواهر كهذه تشكل وحدات كلية، في أن جوانبها المختلفة تترابط معاً، ولا يمكن حقاً إدراكها دون دراستها ككل مترابط.

الفرد قد لا يحتاج في حياته اليومية بأن ينظر أبداً إلى ما يتجاوز مشاغله ومقاصده. هذا قد ينطبق حتى على المناضل العادي، ولكن الإنتيليجنسيا يجب، كإنتيليجنسيا، أن تنشغل أساسياً بالواقع الاجتماعي السياسي، بالعمل السياسي أو النضال الثوري ككل. في سياق فكري مختلف يكتب مانهايم في إيضاح ضرورة نظرة كهذه «بأن نظرة كهذه تعني استيعاب وتجاوز حدود وجهات النظر الخاصة، وامتداد المعرفة المستمر». ثم يضيف «بأن من الممكن الرجوع إلى مَثَلٍ على ذلك من التجربة اليومية، إلى فرد يشغل نفسه بالمشاكل الحسية الفردية التي يواجهها، ثم يستيقظ فجأة كي يكتشف الأوضاع الأساسية التي تحدد وجوده الاجتماعي والفكري. الفرد الذي يشغل نفسه باستمرار وبشكل استثنائي بقضاياه اليومية، لا يتخذ موقفاً متشككاً أو استفهامياً حول نفسه وموقعه، ولكن فرداً كهذا يكون، رغم ثقته الذاتية مستعيداً لوجهة نظر جزئية وخاصة إلى أن يبلغ الأزمة التي خلقت الخيبة»(1).

الإنتيليجنسيا العربية كانت، على خلاف هذه الضرورة النظرية والعلمية، تنشغل بذلك أو هذا الجانب، بتلك أو هذه المشكلة، ولكن مسألة الترابط بين هذه الجوانب أو المشاكل لم تكن موضوعاً لها على الأقل من زاوية موضوعية أو علمية. إنها إنتيليجنسيا قد تعرف الكثير حول ما حدث هنا أو هناك، ما يتعلق بتاريخ تلك أو هذه المشكلة، ولكنها كانت تكشف باستمرار عن عجزها عن إدراك هذا الترابط. ما أشرت إليه سابقاً في مجرى الكلام عن مرحلة الهزائم وكيف أن هذه الإنتيليجنسيا كانت عاجزة عن النظر إليها ككل، ثم تعيين السبب أو الأسباب الموضوعية لوجودها ككل مترابط، أي ككل تدل أجزاؤه المختلفة عن تماثل أو معنى عام أساسي يضفي عليها وحدة خاصة، يوفر مثلاً واضحاً عن هذه التجزيئية

(1) Manheim, K. op. cit.

التي أتكلم عنها. ما يبرز عند مراجعة هذه المرحلة وأحداثها ليس أولاً النتائج البائسة التعيسة التي كانت تترتب على كل حلقة من حلقاتها إلى أن قادت إلى نهايتها المنطقية وهي الإستسلام للعدو، تكريس وجوده، والتهافت على تطبيع العلاقات معه، بل عجز الإنتيليجنسيا الكبير عن إدراك المرحلة ككل، عن صياغة أية نظرية عقلانية جامعة لها أو حتى مجاراة سيرها وإدراكه بعد حدوثها. هذا يتناقض جذرياً مع وظيفة الإنتيليجنسيا الأساسية وهي أن توفر للعمل السياسي أو النضال الثوري رؤيا قادرة، من زاوية معيّنة، أن تدرك مجرى الأحداث إدراكاً سليماً يسمح بالتداخل فيها، العمل معها وضبطها في وجهتها. الإنتيليجنسيا العربية فشلت تماماً في هذا، وبصرف النظر عن الزوايا التي كانت تنطلق منها، وبالتالي تكون قد كشفت هي نفسها عن سقوطها ودللت مباشرة عليه.

إن كفاءة الإنتيليجنسيا ترتبط بالقدر الذي تستطيع به ربط جوانب النضال المختلفة في وحدة عامة تعتمد على قاعدة عقلانية علمية متينة، إتهام ذلك أو هذا الشخص، الوقوف عند تلك أو هذه الحادثة أو الهزيمة، تلك أو هذه القيادة؛ الخ.. كتفسير أخير أو أساسي لما حدث، يقف عند الفرع وليس الأصل، النتيجة وليس السبب، ويكون في عبارة غرامشي «كسياسة الكلب الذي يعض الحجر وليس اليد التي قذفته به»[1].

في حياتنا أو تجاربنا اليومية العامة لا نتصل بالآخر أو بالحدث ككل، ولكن بالجانب الأسهل على إدراكنا، والأقرب إلى ميولنا. إننا نفضل هذا الجزء المهم بالنسبة لنا ونغفل عادة أو نتخذ عفوياً مسافة ما من الأجزاء الأخرى. هذا الميل إلى تجزيء الموضوع أو العلاقة التي تنشغل بها يعكس ذاته في الذات الفردية ويجزئها من الداخل. الإنتيليجنسيا لا تستطيع القيام بدورها إن لم تتجاوز هذا الميل العام، جدلية هذه التجربة اليومية فتنظر إلى موضوعها وتدرسه ككل، وفي تفاعل جوانبه المختلفة ككل أو في هذا الكل. دون هذا تعجز عن قيادة الأحداث وتصبح عادة ضحية لها. لهذا كانت الإنتيليجنسيا العربية تكشف باستمرار عن طلاق بين رغباتها ومقاصدها وبين النتائج التي كانت تترتب على أعمالها.

في تحليله للاغتراب في الحياة الشخصية اليومية يكتب پيانهيم «إننا نميل نحو لقاء مجزأ عندما نرتبط بالناس الآخرين أو نتعامل معهم»[2]؛ ولكن اللقاء المجزأ مع الأحداث يحوّلنا، عاجلاً أو آجلاً، إلى متفرجين على هذه الأحداث، ومن ثم إلى اللامبالاة بها. الإنتيليجنسيا ـ النضال الثوري أو العمل السياسي ـ التي تستطيع القيام بدورها بشكل فعال،

---

(1) Gabel, J, Sociologie de l'aliénation presses universitaires de France, 1970.

(2) Pappenteim, F, The Alienation of Modern Man. Modern Reader Paperleack, 1959.

وأن تمارس مسؤوليتها كما يجب عليها، تدرك تماماً أن هناك وراء الأحداث اليومية نظاماً أو اتجاهات موضوعية عامة تلتقي فيها وتتجه بها ككل؛ وأن عليها أن تكشف عنها وتعمل بها أو معها في التخطيط لتحقيق مقاصدها. هذه الرؤيا تحررها من التركيز على أعمال أو نتائج خاصة وجزئية، سلبية كانت أو إيجابية، لأن هذا التركيز يكون أساسياً على الكل الذي تنطلق منه في تقويم أعمال ونتائج كهذه، بالنسبة للقضية التي تلتزم بها. النكسات والتراجعات وحتى الهزائم التي تعترض طريق النضال لا تسلبها عندئذ من إرادتها، من التزامها، بل تزيدها صلابة وعناداً.

الإنتيليجنسيا العربية ـ في أكثريتها الكبرى ـ كانت بعيدة عن هذه الرؤيا، فتقف عند الأحداث حدثاً، حدثاً، وكأنها مستقلة عن بعضها البعض الآخر، فلا تتجاوزها أو تدركها موضوعياً وعلمياً ككل مترابط. هذا كان يعني أنها كانت في الوقت نفسه لا تدرك أن هناك خللاً أساسياً يخترق وجودها، ويرافق أعمالها وممارساتها، وأنها كانت بالتالي تشارك في الخلل نفسه. إنها كانت تشكو وتتذمر، تنتقد وتعارض وتتمرد دون إدراك لإسهامها هي نفسها في سقوط النضال الوحدوي الحالي. إنها كانت تعمل بهذا الشكل التجزيئي وكأنها حذرة بشكل لا واعٍ بأن أية تجاوز علمي للأحداث أو الهزائم كهزائم فردية يقود إلى الاعتراف بالسقوط ومشاركتها فيه. ثم إن ما كانت تقدمه من نقد ومعارضة لما حدث كان يغذي بالتالي دون وعي سقوط هذا النضال الذي يقترن بسقوطها. التجديد أو الإحياء الذي كان يمكن أن يحدث لهذا النضال كان يُجهض لأن النقد أو المعارضة لم تكن تقترن بوعي جديد، وعي عقلاني علمي، يمكن به تصحيح الخلل، أو أشكال الخلل المختلفة التي قادت إلى السقوط. إن التزام أو حماس المناضل أو النضال الصادق غير كافٍ، وهو قد يقود إلى نتائج تتناقض مع مقاصده إن لم يكن خاضعاً لهدوء العقل العلمي.

الإنشغال بالقضايا الفردية يجب أن لا يقود إلى إهمال الروابط الأساسية التي قد تكون بينها، إغفال الوعي الضروري لها ككل، أو احتمال صدورها أو بالأحرى، اقترانها كلها أساسياً بمصدر أساسي واحد كامن وراءها كالوعي الذي يميّز الإنتيليجنسيا أو التكوين النفسي العقلي الذي يفرز هذا الوعي. ما ينطبق على سقوط النضال الوحدوي الحالي أو سقوط الإنتيليجنسيا ينطبق، كما أشرت أكثر من مرة، على أية ظاهرة اجتماعية وسياسية، من الانتحار إلى الثورة. فلكيْ يتم حقاً إدراكها يجب دراستها ككل، في علاقتها بالكل الاجتماعي أو السياسي الذي ترتبط به. «العلاقة بين الكل وأجزائه هي أبعد من أن تكون مشكلة فلسفية صرفة. إنها تتميز بمعنى مهم بالنسبة لمعظم الفروع العلمية، ومنها العلوم

الاجتماعية. . . حتى القوى التي تثور على الكل تتحدد غالباً به، وتكون خاضعة له. هذا هو السبب الذي يفسر كيف أن الحركات التي وصفناها كحركات ترمي إلى التغلب على الاغتراب الإنساني كانت لا تحقق هذا القصد، إنها فشلت لأنها تركّز على جوانب هذا الاغتراب بشكل منفصل ولم ترَ فيها أجزاء مترابطة في اتجاه عام يهيمن على المجتمع المعاصر»[1]. هذا ما حدث أيضاً للنقد أو العمل الذي أراد التغلب على سقوط النضال العربي أو تصحيح مسيرته، فهو الآخر كان فاشلاً، كما كنت أؤكد من زوايا مختلفة في مجرى هذه الدراسة لأنه كان يركّز على جوانب أو بعض جوانب هذا النضال، أي على بعض أو إحدى الهزائم التي رافقته ولم ترَ فيها أجزاء مترابطة في اتجاه عام يسيطر عليه. «هناك الآن اعتراف بالواقعة التالية وهي أن إدراك الإنسان يتطلب تصوره ككل، بأن المشاكل الاجتماعية يجب أن يُنظر إليها كأجزاء متفاعلة في كلّ واحد، وليس كتفاصيل مختلطة دون أي نظام»[2]. إن كان هذا يصدق على المجتمع ككل، فإنه ولا شك يصدق وبشكل أكثر قوة على ظاهرة معيّنة فيه؛ حتى القوى والحركات التي تقاوم الاتجاهات المهيمنة على عصر ما، تبقى مرتبطة بهذا العصر، وهذه واقعة أشار إليها عدد كبير من المفكرين، ابتداءً بشكل خاص من ديلسي في القرن التاسع عشر، وخصوصاً في مفهومه حول المراحل والعصور التاريخية. لهذا نجد باستمرار من كان ينبّه إلى خطأ وانحراف الاتجاهات الأمبيريقية التي تركّز على أجزاء صغيرة أو مشاكل محدودة في الكل الاجتماعي، أو يشير، في الواقع، إلى «تبرّم متزايد بالمنهج الذي يمزق وجود الإنسان ونشاطه إلى عدد من العوالم التي تبدو منفصلة»[3].

تجاهل أو مقاومة هذه النظرة الجامعة إلى الظاهرة التي ننشغل بها يعود في كثير من الأحيان، كما نبّه بعض المفكرين، إلى تجنّب الصعوبة أو الجهد الفكري الذي يقترن بنظرة كهذه، «إن ردة الفعل الأولى للمفكر الذي يُجابَه بغموض وطبيعة مفاهيمه المحدودة هي أن يسد الطريق لأطول وقت ممكن أمام صياغة كلية ومنظمة للمشكلة»[4]. فكر الإنتيليجنسيا العربية كان فكراً يحوّل الواقع أو الكل المعقد إلى أجزاء قائمة في ذاتها. «هذا المنهج مفيد وضروري إلى حد ما، ولكن لا يصح الإقتصار عليه، لأن استخدامه يترك نقصاً وهو ربط

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) راجع Lynd, R, Knowledge For What? The Place of social science In American culture. Princeton University press, 1945.

(4) Manheim, K, op. cit.

هذه الأجزاء في كل واحد، أو كيف يمكن استخدام المعلومات التي يقدمها في صياغة نظرية حول الكل»[1]. ولكن بما أن الحوافز التي توجه وعي هذه الإنتيليجنسيا هي حوافز ذاتية يحركها تكوين أخلاقي تبشيري، فإنها تكون غير قادرة على الاعتماد على نظرية بعيدة المدى والتخطيط الموضوعي في ضوئها، لأن هذا يحتاج إلى عقلانية علمية تحدد قوى واتجاهات وإمكانات الواقع الموضوعية التي يمكن أن يتمخض عنها الواقع؛ وهذا أمر عاجزة حقا عنه العقلية الذاتية، الأخلاقية الوعظية، لأنها تعني سلوكاً يتحدد أساسياً بانفعالات وردود فعل انفعالية، وتتحكم به أحكام آنية، أو بالأحرى تجزيئية تقود إلى هذه الآنية، هذا يعني تخلّف العمل السياسي أو النضال عن جدلية الأحداث، وهذا يعني عجزاً عن تقدمها، فيتذيل بذيلها، وهذا يعني طبعاً، في دوره، عجزاً عن النظرة البعيدة أو التخطيط البعيد المدى. «المعرفة الأمبيريقية ليست بالضرورة معرفة علمية.. التي تعني إدراك العلاقات الموضوعية أو الوظيفية القائمة بين مجموعات مختلفة من الأحداث»[2]. معرفة كهذه فقط تسمح بهذا النوع من التخطيط الفعال.

عندما تحلّ العقلية الذاتية التبشيرية ـ الوعظية، محل العقلية أو العقلانية العلمية، فإنها تعتّم الإدراك، تدمغ أعماله بالضبابية وتشلّ، على الأقل في المدى البعيد، إمكاناته النضالية. النتيجة تكون بعثرة الواقع وتشتته، تحوّله إلى فوضى، أي إلى واقع تسوده اللاعقلانية والاعتباطية، وبالتالي إلى واقع يخرج عن الإرادة الثورية التي يفترض بها أن تكون إرادة منظمة ومنظِمة. هذا يحوّل النضال أو العمل السياسي بشكل عام إلى سجين للتاريخ بدلاً من أن يكون ـ كما يُفترض به أن يكون ـ صانعاً للتاريخ لو صحت قواعده الفكرية وبالتالي استراتيجيته.

سقوط الإنتيليجنسيا العربية ليس مجموعة من الأحداث ذات علاقات خارجية، بل هو ما يوحد بينها ويضفي عليها معنى أو هوية واحدة تعبّر عن «عقلانية» الكل الذي تعمل منه أو به، أي النمط الفكري الذي تنطلق منه، أو حتى التكوين النفسي ـ العقلي الكامن وراءه. لهذا كان تحديد طبيعة السقوط يفترض أولاً الرجوع إلى هذا النمط، إلى هذا التكوين، وتحليل طبيعته التي قد تكون مسؤولة عن هذا السقوط؛ وثانياً الرجوع إلى النضال العربي والتدليل كيف أن الممارسة التي تجد جذورها في ذلك النمط عجزت عن تحقيق مقاصد هذا النضال.

(1) Kaufman, W. At Home In the Universe.

(2) Strauss, L, Liberalism, Ancient and Modern. Cornell University press, 1989.

مؤرخو الفلسفة والعلم كتبوا كثيراً حول مبدأ أو منهج الإستقراء الذي قال به باكون، أي الاعتقاد بأن العالِم الذي يراقب قدراً كافياً من الوقائع، سيجد بشكل ما أن هذه الوقائع تنظّم نفسها في نظام يمثل معرفة حقيقية «هذا كان يمثّل من وجهة نظرنا مفهوماً ساذجاً حول الاستقراء. .»[1]. الإنتيليجنسيا العربية كانت تقف عند كل هزيمة، مشكلة، وتحاول أن تفسرها كظاهرة فردية، فكانت في النهاية عاجزة عن النظر إليها ككل وربطها بتصور تصاعدي عام تصل إليه من موقع علمي صحيح يكشف فيها جوانب مختلفة لكل واحد يضفي عليها وحدتها. «عندما ننظر إلى كل مشكلة في ذاتها لا يمكن النظر إلى مشكلة أساسية عامة تفرض معرفة خاصة بها»[2].

إن العالم الفعلي للإدراك الأمپيريقي كان بالنسبة لماركس أو لأي هيچيلي، تحقيقاً ناقصاً، وفي بعض الأحيان كاريكاتورياً للعالم الحقيقي أو العقلاني. الكشف عن هذا العالم وبلوغ الحالة التصاعدية التي يمكن أن يقود إليها في المستقبل هو من عمل التاريخ الذي لا يكشف عن جدليته عن طريق الإدراك الأمپيريقي، بل عن طريق التفكير النقدي حول السيرورة التاريخية كلها. «إن الإدراك المركز على أجزاء منفصلة عن الكل يكون بعيداً عن هدف العقل التاريخي»[3].

إن مبدأ التحليل يتعارض مع أية محاولة في إدراك وضعنا الاجتماعي أو السياسي ككل، لأن دراسة الأجزاء التي يتشكل منها لا تستطيع توفير هذا الإدراك عندما تقتصر عليها كأجزاء. «بما أن النظام الاجتماعي (أو السياسي) لا يمكن أن يدرك ككل يصبح بالتالي من المستحيل التخطيط لتغييره ككل. إن مبدأ التحليل هو العدو الخالد للثورة»[4]. هذا طبعاً ينطبق على الوضع التاريخي أيضاً، فدراسة أو تحليل معنى هذا الوضع أو موقعنا فيه ككل غير ممكن في ضوء هذا المبدأ التحليلي ويجب بالتالي أن يقتصر على أحداث تاريخية خاصة. ليس هناك من مكان يكون فيه الروح المحافظ المتأصل في الليبرالية أكثر بروزاً مما هو عليه في النتائج الغريبة التي تترتب عليه في دراسة الليبرالية نفسها. إن فرضية التحليل تتعارض مع أية محاولة تنتقل، في مناقشة الفكر الغربي من النقد الجزئي إلى النقد الكلي. إنها توجه دائماً إلى دراسة مشاكل فردية لأنها تنكر وجود أي كلٍّ في تقليد الليبرالية خارج

---

(1) Brinton, C, op. cit.

(2) Unger, Knowledge and Politics, The Free Press, 1984.

(3) Lichtheim, G The Concept of Ideology Vintage Books, 1967.

(4) Unger, op. cit.

مجموعة أفكار خاصة حدثت في أوقات مختلفة. إن إمبراطور اليابان. . . لا يمكن أن يرغب بمكان يحجب نفسه فيه أحسن من هذا المكان الذي تعطيه هذه النظرية في المعرفة للمذهب الليبرالي»[1]، الأمبيريقية حولت العلم إلى صنم تصف به بنى جامدة تواجه الفرد كواقع اجتماعي. ولكن المنهج الجدلي هو الذي يعيد إلى هذا الواقع وضوحه ويعكس عقلانيته كسيرورة ديناميكية[2]. هذا كله يعني أنه من الممكن تحديد المبدأ الأساسي لهذه الدراسة بالقول إن بنية سقوط الإنتيليجنسيا العربية حالياً ليست مجموعة صرفة من العناصر المكونة لها، بل هي بالأحرى مكونة مما يضبطها معاً ويفرض عليها طبيعتها الحقيقية، أي الطريقة التي تمثّل بها منطق الكل الذي تشكل جزءاً فيه. فالعلاقات الاجتماعية، السياسية أو التاريخية، ليست علاقات خارجية بالنسبة لبعضها البعض الآخر، أو علاقات عرضية، بل هي علاقات تتفاعل، وفي تفاعلها تخلق حقائق أو وقائع جديدة تنتج عن هذا التفاعل نفسه، وتربط بينها في كل جديد يعلو عليها ويضبط حركتها. هذا المنهج ضروري، ليس فقط لأنه يتطابق مع الواقع الموضوعي كما يصنع نفسه، بل لأنه ينسق الفوضى الخارجية التي تبدو فيها الأحداث، الوقائع، والتحولات التي يكشف عنها هذا الواقع فيدمجها ويوحدها في كلٍّ ـ الكل الذي تنطوي عليه ـ يتجاوزها، وينتقل بنا من الحسي، المباشر، إلى النظري العام الذي يشملها، هذا المبدأ «يتناقض مع الافتراضات التي يصنعها عادة الفرد العادي والفيلسوف الأمبيريقي الذي يكون على استعداد لدعمه. فكلاهما يفترض أن العلاقات التاريخية هي علاقات منفصلة عن بعضها البعض الآخر، في معنى أن عكس ما حدث فعلاً كان يمكن أن يحدث أيضاً، بأن التاريخ مصنوع بأفراد ولأجل أفراد؛ بأن هؤلاء الأفراد يستطيعون تعديل مجراه إن هم غيّروا مجراهم، بأن تحليل الأحداث التاريخية يجب أن يكون تحليلاً لبواعث الذين شاركوا فيها. .»[3].

إن كانت العوامل الذاتية هي العنصر الذي يقود العلم السياسي، بصرف النظر عن أي وعي علمي جدي للاتجاهات والانتظامية أو القوانين الموضوعية التي تنظّم الواقع الذي يتعامل معه، فإن مقياس هذا العمل يكون في هذه العوامل، وبالتالي فإن ما يحدث في الخارج لا يفترض به أن يؤثر فيها أو يغيّرها. العقلية التبشيرية ـ الوعظية، أو الذاتية، تنتهي بالتالي، ليس فقط في تجزيئية اجتماعية، سياسية، وتاريخية، بل تعكس ذاتها في انفصام

(1) Ibid.

(2) Lichtheim, G, op. cit.

(3) Ibid.

جذري بين الذات والواقع، إنفصام يعترض على أي انفتاح أو استعداد جدي لممارسة العقلانية العلمية.

من فلاسفة الأخلاق، إلى علماء الإقتصاد، إلى علماء النفس؛ إلخ.. نجد أن السلوك العقلاني هو سلوك يكرِّس ليس فقط الأهداف المباشرة، بل الملذات والرغبات المباشرة، إلى أخرى غير مباشرة في المستقبل. هذا يعني، من هذه الزاوية أيضاً، أن التجزيئية التي تعجز في تكوينها ذاته عن تجاوز اللحظة التاريخية المباشرة، تعكس عقلية أو نمطاً فكرياً غير عقلاني. التعدد في الآراء والقناعات الذي يقترن بالعقلية التبشيرية وغياب العقلانية العلمية، يجعل العقل عاجزاً عن خلق قدر كافٍ من الإجماع الذي يحتاج إليه العمل السياسي أو النضال الثوري.

* * *

هذه التجزيئية تهدد، كما أشرت سابقاً، بتحويل الحياة الفكرية والسياسية إلى بربرية جديدة، أي إلى حياة لا تعرف قانوناً أعلى يضبط الوقائع والأحداث اليومية، تصوراً أعلى ينظِّم «الكل» في عقلانية علمية. هذا يهدد، بل هو يقود عاجلاً أو آجلاً إلى تشاؤمية قاتلة، لأنه دون عقلانية كهذه يضيع الفكر أو العلم السياسي في آنية الأحداث، في اللحظة التاريخية القائمة أو العابرة، يجابه عجزاً لا يدركه تماماً في تحقيق مقاصده، يجد أن إمكان تحقيق هذه المقاصد ينحسر باستمرار أمامه، ويواجه تناقضات مستمرة متزايدة ترهق النضال وتستنزف إمكاناته؛ هذا يفتّت مع الوقت الطاقة على النضال فينسحب الناس منه. في حالة كهذه يخسر المناضلون وحدتهم النضالية، وخصوصاً عندما لا تكون الأوضاع الموضوعية الضرورية لعمل فعال متوفرة له، كما نجد في الوضع العربي حالياً. بما أن هذه الوحدة النضالية هي التي تدفع إلى تجاوز الحدود الإقليمية والدولة القطرية، فإن غيابها أو انحسارها يعني تلقائياً تغذية الجدلية الإقليمية في الدولة القطرية، وتكريس التجزئة نهائياً.

هذه التجزيئية تترجم ذاتها إلى فوضى في الذات التي تخسر عندئذ وحدتها، وتتحول إلى مجموعة من التناقضات أو اللحظات التاريخية المنفصلة المتعاقبة(*). هذا يتناقض مع الذات السليمة المتكاملة المنظمة الجوانب التي أكدت عليها سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين ابتداءً من أفلاطون إلى السيكولوجيا الحديثة، والتي تحدد الهوية أساسياً كبنية تنظِّم الطاقة النفسية العقلية حول قاعدة ما تعمل منها أو بها على تحقيق أهداف معيّنة. دون محور عام ينظِّم طرق التفكير والشعور والعمل ككل، لا تكون هناك ذات أو هوية سليمة

(*) سأرجع إلى هذا الموضوع في دراسة خاصة بعنوان «سقوط الإنتيليجنسيا وأزمة الهوية».

تستطيع إدراك واقعها، سيادته أو حتى الإفادة منه، ولكن هذا يحتاج إلى عقلانية علمية توفر له هذا الإدراك وبالتالي القدرة على سيادة واقعه. هذه العقلانية هي طريق الإنتيليجنسيا العربية في التغلب على تحديات، بلبلة، ومخاطر هذه الذات المجزّأة، وتحقيق درجة جيدة من السيطرة على القوى التاريخية. دون عقلانية كهذه كأداة تنظّم عمله في خدمة مقاصده، فإن إنسان هذه الإنتيليجنسيا يظل إنساناً يكشف عن ذاته ككائن تدل أجزاؤه أنها أكثر وضوحاً وجلاء من «الكل» الذي يُفترض به تنظيمها.

عندما لا يكون هناك وعي عقلاني أو علمي منظم يقود المشاعر والرغبات وردود فعل الإنسان على الوسط الخارجي، فإن هذا الدور الذي يجب على الوعي أن يمارسه ينهار، وعندئذ تتمزق الذات وتتبعثر إلى أجزاء مختلفة متناقضة. إن أجزاء الشخصية المختلفة تتماسك وتتوحد في النضال السياسي أو الثوري فقط عندما يتوفر لها هذا الوعي. ولكن هذا الوعي يحتاج إلى نظرية عقلانية موضوعية أو علمية جامعة، من زاوية معيّنة، للقضية أو النضال الذي يلتزم به، عندما لا تتوفر نظرية من هذا النوع، فإن «الذات تخسر تماسكها، فتصبح مجموعة من الشظايا المتناثرة»[1]، وكذلك أيضاً النضال الثوري أو السياسي.

(1) Wittcutt, op. cit.

(3)

النَفَس القصير

العقلية الذاتية ـ التبشيرية التي تعني التجزيئية تعني أيضاً النَفَس القصير. فجدليتها نفسها تقود إلى الثاني كما تقود إلى الأولى، وتعزز الإثنين معاً؛ بما أنها عقلية تتمحور على حوافز وتطلعات ذاتية قائمة في ذاتها، فإنها لا تستطيع التوجه بنظرة بعيدة المدى، مستقرة ثابتة، إلى نضالها، لأن نظرة كهذه تحتاج إلى عقلانية علمية صلبة تكوّن هذه العقلية. كل نضال «يحتاج، إن أراد أن يكون فعالاً وسليماً، أن يتجاوز ويضبط المشاغل والمشاكل المباشرة التي تواجهه بنظرة عامة قادرة على أن تطوعها في خدمة المستقبل الذي يعمل له»[1].

العقلية التبشيرية التي تعتمد بالضرورة، أي نتيجة تكوينها ذاته، على اللفظة، تتجه إلى توكيد قدرة الإنسان على تغيير ذاته وواقعه إلى درجة تتجاهل فيها عفوياً تقريباً الواقعة التالية، وهي أن العمل في الواقع يضع حدوداً صارمة عليه «وأن معرفة هذه الحدود هي أساس الحكمة»[2]. أعمال وممارسات وأفكار الإنتيليجنسيا تكشف وكأنها تجد أن معناها متأصل في اللفظة نفسها، أو كأن الكلمات تشكّل وقائع قائمة في ذاتها لا تحتاج بأن ترجع إلى أي علم في التدليل على ذاتها، الحقيقة هي شيء تخترعه بدلاً من أن تكون شيئاً تكشف عنه أو تتطلع إلى الوصول إليه.

هذا السقوط، سقوط الإنتيليجنسيا العربية، يعني أن هذه الإنتيليجنسيا هي ما يمكن

(1) Crozier, M, The Trouble With America.

(2) Vitz. P. Psychology as Religion. W. Eerdman Co. 1977.

تسميته كإنتيليجنسيا «ذرية»، أي أنها كانت إنتيليجنسيا تنظر إلى الأحداث والظواهر، وتقف عندها كأحداث وظواهر مجزأة منفصلة، بدلاً من رؤيتها أو العمل على رؤيتها ككل، أي في ضوء الأوضاع، القوى، الاتجاهات، القوانين أو الانتظامية الموضوعية التي تربط بينها. «التفكير المثمر يتحدد بطبيعة الموضوع، وبطبيعة علاقة المفكر بالموضوع في مجرى هذا التفكير، هذا التحديد المزدوج يشكل الموضوعية، وذلك على عكس الذاتية المزورة حيث لا يخضع التفكير للموضوع، وبالتالي يتحول إلى تميّز، تفكير رغبات وأوهام»[1]. عندما يزول هذا الشرط يَسود النَفَس القصير.

الإنتيليجنسيا يجب إن هي أرادت القيام بدورها بشكل سليم فعال، أن تنشغل أولاً بالاتجاهات البعيدة المدى. ليس هناك من إنتيليجنسيا ثورية في العصر الحديث كانت ناجحة في ممارسة هذا الدور دون العمل بذلك، أو بالأحرى دون قدرة عليه؛ ولكن الإنتيليجنسيا العربية كانت، على عكس ذلك، تكشف باستمرار في أعمالها وممارساتها عن نَفَس قصير يلازمها. *هذا شيء طبيعي يفرض ذاته عندما تكون حوافز العمل مشاعر ورغبات ذاتية* وتطلعات أخلاقية دون عقل علمي سليم أو وعي عقلاني علمي للواقع واتجاهاته الموضوعية الأساسية، قادر على صياغة أعماله أو استراتيجيته العامة في ضوئها، ضوء الإمكانات والاحتمالات التي يمكن أن تترتب عليها، إنها تستطيع، مثل لاعب طاولة الزهر، أن تقوم بحركة واحدة، ولكن دون تخطيط عام للحركات المقبلة الذي يقوم به لاعب الشطرنج. عندما ينقاد الفكر أو العمل لمعرفة علمية فإنه ينتقل من التركيز على حوافز ذاتية وإرادات فردية إلى التركيز على حقائق واتجاهات موضوعية. بما أن التركيز الأول يخضع نتيجة طبيعته ذاتها لمؤثرات عابرة ومشاعر متغيرة لا تعرف ثبات الارتباط الثاني الذي تمتد جذوره عميقاً في الواقع، يعتمد موضوعياً على قوانين عامة توجه حركته، ويقترن طويلاً بتحولات وتطورات يكشف عنها مع الوقت هذا الواقع، فإنه يكون على عكس هذا الأخير عاجزاً عن النَفَس الطويل لأن الأساس الضروري له يكون مفقوداً. عندما يتقدم المدى القصير، كما يكتب كروزيه، على المدى البعيد، وبشكل مستمر، فإن ذلك قد يحقق أحسن ترتيب ممكن في اللحظة الآنية، ولكن ما يكون نجاحاً اليوم يتحول غالباً إلى كارثة فيما بعد[2]. بما أن العقلية التبشيرية ترى أن من الممكن حل جميع المشاكل التي تواجهها عندما تصدق المشاعر والنوايا، فإن الإنتيليجنسيا التي تعبّر عنها، كالإنتيليجنسيا العربية مثلاً، تكون نافذة الصبر،

---

(1) Fromm, E, Man For Himself, Holt Rinehart and Winston, 1960.

(2) Crozier, M, The Trouble With America.

تغيّر مواقفها، تنتقل فجأة إلى مواقف أخرى، وتسرع إلى تفسير ما يتناقض مع مقاصدها كنتائج لانحرافات شخصية. فهناك دائماً شخص أو أشخاص مسؤولون عما حدث، ليس نتيجة إدراك مغلوط للواقع، بل نتيجة خيانة، إنتهازية، وصولية؛ إلخ.. العمل السياسي أو الثوري يتطلب أو يعني - إن كان ناضج التفكير، سليم المعنى - إهمال فائدة معيّنة لمصلحة فوائد أخرى، ومنجزات قصيرة المدى لأخرى بعيدة المدى، هذا طبعاً عندما تتناقض الأولى مع الثانية، عندما تكون هناك عقلانية علمية توجه هذا العمل، وتدل على ذلك في إطار إستراتيجيا أساسية تتفرع منها. «ليس هناك من مجتمع يستطيع أن يتجاهل دوراً قيادياً للتفكير بالمدى البعيد»[1].

غياب النَفَس الطويل الذي ينظّم الأحداث ويمتد معها إلى المستقبل من زاوية معيّنة، يعني أن النضال، أو العمل السياسي ينشغل عندئذ بالتكيّف مع مصالح وأهداف مباشرة ضيقة بدلاً من الانشغال أو التفكير البعيد المدى بحاجات المجتمع إلى التحول والتطور نحو مقاصد عليا تحدد مستقبله[2]. فاعلية ونجاح أي نضال، أي عمل سياسي كبير، يشترطان النَفَس الطويل لأنهما يشترطان إدراك الاتجاهات والقوى الموضوعية الأساسية التي توجه الواقع، والعمل بها. دون نَفَس كهذا يعكس إدراكاً كهذا ينكمش النضال أو العمل ويدور على ذاته تقريباً في آنية تبعثر قواه وإمكاناته في مجالات قاصرة، فيعجز عن التأثير الإيجابي في حركة المستقبل وليس فقط في صنع أو تكوين هذا المستقبل[*].

النَفَس القصير لا يعني الالتزام بعمل معيّن حول مشكلة معيّنة ثم التحول عن ذلك إلى عمل آخر حول مشكلة أخرى إن كان عمله يتابع الخط نفسه ضد مشاكل تمثّل النقص نفسه.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(*) عندما أخذ بعض الباحثين في أواخر السبعينات وفي الثمانينات يفسرون نجاح اليابان الإقتصادي الكبير ويتوقعون تحولها سريعاً إلى أكبر قوة إقتصادية، كان أحد الأسباب التي نبّه إليها بعضهم انشغال اليابان المستمر بالمخططات والنتائج البعيدة المدى[3]. هذا كان أحد الأسباب الأساسية التي كانت تعود باستمرار عند مناقشة الموضوع. «فالنموذج الأميركي الخاص الذي يقوم على المنافسة غير المحدودة يوجه النظام غالباً جداً إلى المدى القريب. اليابانيون استطاعوا بناء أحسن صناعة للسيارات في العالم نتيجة قدرتهم على إدخال اعتبارات بعيدة المدى في جميع قراراتهم. في الوقت نفسه كانت صناعة السيارات الأميركية في حالة ركود لأن جميع قراراتها كانت تتجه إلى المدى القصير»[4].

---

(3) راجع Vogel, E, Japan as Number one Harvord University press, 1979.

(4) Crozier, M. op. cit.

النَفَس القصير هو الانشغال بمشكلة آنية، أو بجانب منها دون أي تصور يمتد إلى ما يمكن أن يتبعها من مشاكل في المستقبل، أو دون استراتيجيا تنظّم هذه الأخيرة من زاوية المقاصد التي يحاول العمل السياسي تحقيقها. النَفَس القصير هو الانتقال من خط سياسي إلى آخر، من استراتيجيا إلى أخرى، من مشكلة إلى غيرها، أو عدم الاستقرار في خط واحد لأن الحل لم يحدث سريعاً، أو بسبب حدوث نكسة أو هزيمة له. العقلية التبشيرية تفرز وتعني حتماً هذا النَفَس القصير. فالمغالاة الأخلاقية في التوكيد على الأهداف تقود إلى إهمال الوسائل، إلى تشويه العلاقة التي يجب أن تكون متوازنة، إلى عزل الأهداف عن الواقع، أو إلى التسرع باعتماد وسائل معيّنة فقط لأنها ترضي المشاعر أو الرغبة في تحقيق الأهداف[1]، وليس لأنها تعكس إدراكاً علمياً لاتجاهات الواقع الموضوعية.

الإنتيليجنسيا تعني، في طبيعتها ذاتها كإنتيليجنسيا، نظرة ثورية إلى التاريخ، وهذا يعني أن الأعمال التي تقوم بها تجد مبرراً فقط في النتائج التي تترتب عليها في المستقبل؛ وبالتالي فهي تحكم على ما هو موجود من زاوية ما ليس موجوداً بعد، وتعتبر ما لم يوجد بعد أكثر واقعية من الواقعي[2]. هذا يعني أن العمل الثوري أو السياسي الجدي يحتاج، كي يكون عملاً فعالاً، إلى النَفَس الطويل. ولكن الفارق بين إنتيليجنسيا فعالة قادرة أن تمارس دورها هذا، وأخرى عاجزة عن ذلك، هو أن الأولى تنطلق من وعي عقلاني موضوعي أو عقلانية علمية تستطيع بها ممارسة هذا النَفَس الطويل. العمل الثوري أو السياسي الكبير يعني في طبيعته ذاتها التفكير والعمل لمصلحة المستقبل والأجيال القادمة، وفي الوقت نفسه يتطلب من صاحبه بأن يكون على استعداد مستمر للتضحية بوقته، مصالحه، وحياته نفسها. في حالة كهذه تكون الموانع والحواجز التي تواجه هذا العمل كثيرة جداً، وتذليلها يتطلب ليس فقط جهوداً وطاقات كبيرة وتحولات موضوعية تاريخية يرتبط بها، بل نَفَساً طويلاً جداً لأنه يحتاج إلى الوقت الطويل.

لهذا كان على المشاركين في هذا العمل أن يحكموا على جهودهم وأعمالهم والنتائج التي تترتب عليها في المدى البعيد، وليس في المدى القصير، وأن يرجعوا بالتالي إلى قياس يقيسها، ليس في ضوء نجاحات سريعة منظورة وآنية، بل وفْقَ منظور أبعد وأطول من ذلك بكثير[3]. الإنتيليجنسيا تحتاج أن تلقح ذهنها جيداً بالوعي التاريخي، أي التقدير لعمل

(1) Fromm, E, op. cit.

(2) Wilkinson, The intellectual Resistance In Europe, Harvard university press. 1981.

(3) Ibid.

الوقت، وكيف أن مرور هذا الوقت يحوّل المؤسسات والأنظمة ويجعل المجتمعات السابقة مختلفة جداً عن المجتمعات المعاصرة[1]. إن ديتريك بونهوفر، مفكر إلماني كان من كبار المقاومة الفكرية ضد النازية، كتب من السجن «السؤال النهائي لرجل مسؤول هو. . . كيف سيعيش الجيل القادم. الحلول المثمرة ـ وإن كان خالياً بشكل متواضع ـ تظهر فقط من هذا السؤال المسؤول تجاه التاريخ»[2].

الإنتيليجنسيا العربية كانت تتكلم وكأن التاريخ كتحوّل تاريخي غير موجود، ففي أعقاب كل نكبة نجد أن قطاعات واسعة فيها تتكلم عن نتائجها وكأنها ثابتة دائماً لا يمكن أن تتحول أو تتغير مع التاريخ. والآن نجد الشيء نفسه أمام النتائج التي ترتبت على الهزيمة الأخيرة، هزيمة التطبيع والاستسلام للعدو في فلسطين، وكأن ليس هناك من تاريخ يمكن الرجوع إليه في الخروج من هذه النتائج، يمكن أن يتغير ويتحول ويفرز في مجرى ذلك أوضاعاً جديدة، يمكن الاعتماد عليها في تغيير هذه النتائج، وإحياء ثوابت النضال الوحدوي. فهذه النتائج هي، ككل نتائج تترتب على حركة التاريخ، تتغير ويمكن تغييرها. هذا يرتبط بهذه الحركة وما تفرزه من تحولات، وبأشكال الوعي التي ترافق النضال ـ أي نضال ـ وإرادة التدخل في التاريخ. كل شيء يخضع لتطور التاريخ، وإرادة النضال تحتاج بأن تكون ذات نَفَسٍ طويل، ومسلحة بوعي عقلاني؛ أو عقلانية علمية كي يمكن لها أن تسخّر ما قد يفرزه هذا التطور من أوضاع قد تكون ملائمة لمقاصدها. فنحن نستطيع الكلام على حالة معيّنة كحالة دائمة فقط إن كانت ترضي أو تحقق نهائياً الحاجات والتطلعات الإنسانية، وتستجيب لأهم العناصر المكونة للإنسان، فتوقف بالتالي التاريخ عن تحوّله، تلغي حركته والجديد الذي يمكن أن ينتج عنها.

* * *

ما يكشف عنه سقوط هذه الإنتيليجنسيا العربية هو أن الوقت أو الزمن كتاريخ زال من الوعي الذي يوجه أعمالها. فالحاضر أو اللحظة التاريخية الآنية تُعامَل وكأنها منفصلة قائمة في ذاتها، مستقلة عن اللحظات السابقة التي ترتبط بها. فالعلاقة التي تربط بين الأحداث السابقة، أو بين أعمالها هي نفسها في تعاقبها، العلاقة التي يجب الرجوع إليها ليس فقط في دراسة وإدراك النضال الذي تعبّر عنه بل في إدراك نفسها ـ هذه العلاقة مفقودة من تفكيرها، وتبدو ميتة. فهي مثلاً كانت، كما رأينا، تقف عند الهزائم التي حدثت، هزيمة، هزيمة،

(1) Appleby, J, etal; Telling The Truth about History, W.W. Norton, 1994.

(2) Wilkinson, op. cit.

وكأن هذه الهزائم مستقلة عن بعضها البعض الآخر، أي دون العمل على الكشف عن طبيعتها ككل، عن الخلل الواحد الذي تشترك فيه، أو يمكن أن تشترك فيه كهزائم فردية، فيفسرها أساسياً ككل، كمرحلة تاريخية تكشف عن بنية متماثلة، ويجب بالتالي مواجهتها في هذه الأرضية، وبالانطلاق منها. هذا الخطأ واسع يمتد خارج الإنتيليجنسيا المسؤولة مباشرة عن الهزائم التي حدثت. العمل الثوري أو السياسي الكبير يحتاج في طبيعته ذاتها إلى النَفَس الطويل. ولكن هذا النَفَس لا يتوفر له دون قناعة ما بأن هناك نظاماً أو جدلية تاريخية معيّنة توجه حركة التاريخ، أو مرحلة معيّنة، بشكل يخدم أو يمكن أن يخدم المقاصد التي يعمل لها. فهناك طاقة سيكولوجية كبيرة في القناعة بأن التاريخ يقف إلى جانب هذا العمل، وأن النصر سيكون أخيراً نصيبه. ولكن كي يصح أو يتحقق هذا، فإن العمل يحتاج إلى عقلانية علمية، إلى نظرية تفسر تلك الحركة أو المرحلة من هذه الزاوية، وتدل أن الواقع الذي يعمل فيه يدل على إمكان تحولات موضوعية تدفع أو يمكن أن تدفع ـ إن تمّ العمل بها أو استخدامها ـ إلى تحقيق أهدافه. دون قناعة كهذه تترتب على عقلانية كهذه يكون من المحتوم على العمل الثوري أو السياسي الكبير أن يخسر ذاته كنَفَس قصير، لأنه لا يملك الأداة التي توفر له موقعاً يستطيع به تنظيم الأحداث والتحولات الموضوعية التاريخية، فيتذيل بذيلها عاجزاً عن السيطرة عليها، إستخدامها أو تقدمها. هذا يعني أنه يخسر بالتالي خاصته الأساسية كعمل ثوري، أو سياسي كبير، ويكون أقرب إلى العمل السياسي المحافظ أو الرجعي منه إلى العمل السياسي الكبير أو الثوري. هذا النَفَس القصير يكشف عن ذاته لأية عقلانية علمية كسبب أساسي في جميع النكبات والهزائم التي أصابت النضال العربي. فالهزيمة الأخيرة الكبرى ـ التي كانت طبعاً نتيجة الهزائم السابقة ـ أي الاستسلام في فلسطين تعود ولا شك إلى هذا النَفَس القصير القاتل الذي رافق معركة التحرير من البداية. فهم وجدوا أنهم عجزوا عن هذا التحرير في الأوضاع الحالية، فلم يفكروا أن من الممكن تحريرها في المستقبل، وأن ما لا يمكن تحقيقه حالياً، يمكن تحقيقه فيما بعد، لأن الأوضاع يمكن أن تتغير، وهي ستتغير كأوضاع تاريخية؛ ثانياً، لأن هذه الأوضاع يمكن أن تتغير لمصلحتنا، أي بشكل يخلق وضعية تاريخية موضوعية ملائمة للتحرير؛ وثالثاً، لأن الموارد والإمكانات الموضوعية متوافرة للتحرير، وما يحتاج إليه النضال الوحدوي في تحقيق هذا التحرير هو استخدامها عندما تتوفر وضعية تاريخية كهذه.

الخروج من سقوط هذا النضال الحالي وتحقيق مقاصده، قد يعني طريقاً طويلة، طويلة، أو استراتيجيا بعيدة المدى، ولكن المهم والأساسي هو أن تكون الطريق أو الاستراتيجيا ممكنة التحقيق، وهذا يعني عقلانية علمية ترجع إليها وتنقاد إليها، فتعمل بها

رغم النَفَس التاريخي الممتد الذي تفترضه. فالذين قد يسافرون بطيئاً، ولكن بثقة من وجهة السفر، يحققون تقدماً أكبر، ويصلون عاجلاً أو آجلاً إلى هدفهم، وذلك على عكس الذين يستعجلون الواقع، أو يريدون السفر لأنهم يريدون الخروج من حالة معيّنة ولكن دون أن تكون لديهم فكرة بيّنة وواقعية حول الكيفية التي يسافرون بها. الأولون قد يتقدمون ببطء، ولكن بخطى ثابتة واثقة من ذاتها لأنها على ثقة من الطريق التي تتبعها، الآخرون يركضون ولكنهم يخرجون عن الطريق، ينحرفون، ثم يتخلون عنها.

طريق أو استراتيجيا موضوعية عملية كهذه كانت تمتنع على الإنتيليجنسيا لأنها كانت تنشغل بكل حادثة على حدة بدلاً من أن تكون نافذة تنفذ منها إلى اتجاهات موضوعية كامنة وراءها، فترجع إليها في تنسيق الأحداث والتحولات التي تواجهها. إنها كانت تعمل وكأن كل حادثة تقف مستقلة في ذاتها ولكن دون أن يكون هناك عقل أو وعي ينشغل بها كلها، فكان مَثَلُها مثل من ينشغل بكل شجرة على حدة ولكن دون انشغال بالغابة كلها. هذا يعني أن ليس هناك بالتالي من رأى الغابة كلها(1). «هذا بالضبط ما يصنع الفنان الكبير» وليس فقط المفكر الكبير «فهو قادر أن يحقق وحدة من ألوان متضاربة، أشكال تقاتل بعضها البعض الآخر، تنافرات متعددة، وهذا أيضاً ما يصنعه المُنظِّر الكبير عندما يضع معاً وقائع مربكة وغير متناسقة بشكل يدل أنها مترابطة مع بعضها البعض الآخر»(2). هذا ينطبق على الإنتيليجنسيا العربية ولكن بشكل سلبي، أي في عجزها عن ربط وقائع مربكة في كل واحد. النَفَس القصير يعكس هذا العجز ويدلل عليه. هذا يحوّلها إلى إنتيليجنسيا هامشية أي إلى إنتيليجنسيا تنكر ذاتها كإنتيليجنسيا.

النَفَس القصير ظاهرة إنسانية عامة ولكن الدور الذي يميّز الإنتيليجنسيا، الدور الذي تنتدب نفسها لممارسته، يفترض فيها القدرة على النَفَس الطويل. ماكيافيلي، مثلاً، كتب في «الأمير»، «ولكن الناس حمقى إلى درجة يأكلون فيها غذاء بسبب طعمه الجيد، فلا يرون أنه مسم». ثم يضيف «الأمير الذي لا يتبين الشرور لحظة ظهورها يعكس نقصاً في الحكمة الحقيقية، ولكن هناك عدداً قليلاً من الحكام الذين يستطيعون هذا»(3). الإنتيليجنسيا العربية كانت ليس فقط عاجزة عن تبيّن الشر عند ظهوره، تقود إلى «الشر» الذي كانت مسؤولة عن إزالته، بل كانت عاجزة عن إدراك هذا الشر الذي كان ينتج عن عجزها أو مسؤوليتها عنه.

---

(1) Joad Philosophy.

(2) Maslow, A, Toward A Psychology of Being D. Von Nostrand Co. 1962.

(3) Machievelli, N, The Prince, penguin, 1961.

فهي عندما تدين الهزائم التي تعاقبت على النضال الوحدوي تدين، في الواقع، ذاتها ولكنها لا تدرك أنها في الوقت نفسه تدين ذاتها لأنها كانت هي الأخرى مسؤولة عنها. إنها لا تزال تعمل وكأنها غير مسؤولة عن أي شيء من ذلك. هذه الإنتيليجنسيا باستثناء أقلية منها، لا تزال ضحية تكوينها الفكري، سجينة العقلية التبشيرية التي تكوّنها. إحياء هذا النضال بشكل فعال يتجاوز به ذاته يشترط بالتالي تجديد هذه الإنتيليجنسيا، أي ظهور إنتيليجنسيا جديدة أخرى.

الحيوانات الأخرى تعيش كلياً في الحاضر. الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي يستطيع أن يعيش في المستقبل، أن يعلو على اللحظة التاريخية القائمة، فيربط الحاضر مع الماضي أو مع تصوّر معيّن للمستقبل. إنسانيته نفسها تفرض عليه الامتداد مع الزمان، وهو عندما ينشغل بآنية الأحداث، أو اللحظة الراهنة أو المقاصد المباشرة، فيعجز عن النظر إليها وإدراكها في علاقتها مع المستقبل، فإنه يفقر هذه الإنسانية ويتنكر لها(*)(1)، النَفَس القصير الذي يكوّن الإنتيليجنسيا العربية، أو عجزها عن النظرة العلمية المنظمة إلى الأحداث في ترابطها وإدراكها كمستقبل يصنع ذاته، لا يعني بالتالي السقوط الفكري فقط بل تشويه الإنسانية التي تميّزها أو التي يجب أن تميّزها.

من الممكن تحديد الإنسان ككائن يتميز بذات عليا وذات سفلى، أو بالأحرى ككائن يستطيع الاختيار بين الثانية التي تقترن بحاجاتنا الحيوانية وبين الأولى التي تميّز الإنسان وتجعله قادراً بأن يفكر، يعمل ويشعر بشكل مستقل عن هذه الحاجات المباشرة. سيطرة الذات السفلى تعني أن الإنسان يكون بالتالي عاجزاً عن الكشف عن إمكاناته وتحقيقها لأنه يكون منغمساً في هذه الحاجات المباشرة على حساب الحاجات العليا البعيدة المدى.

من الخطأ الفادح أن نتجاهل أحد دروس التاريخ الأولى بأن التحولات التاريخية المهمة تتطلب أكثر من بضع سنوات، أو بضعة عقود أو حتى قرون في بعض الحالات قبل أن تحقق ذاتها تماماً وتستقر. «الأمّيون الفكريون والحمقى فقط يتطلعون إلى ظهور نظام اجتماعي سياسي جديد دون عمل تاريخي طويل من النضال، التضحيات والألم»(2). دعوة ماكيافيلي الأليمة، مثلاً إلى توحيد إيطاليا كردٍ على التجزئة التي حوّلتها إلى فريسة دائمة

(*) راجع للكاتب كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» وخصوصاً قسم «المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية»، كتاب «فكرة المجتمع الجديد». أو كتاب «من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية».

(1) Adler, M, op. cit.

(2) Pappenheim, op. cit.

للفاتحين الذين كانوا يتحكمون فيها، قد تكون دون أي أثر عند صدورها في القرن السادس عشر، ولكنها انفجرت كتيار جارف في القرن التاسع عشر.

الواقعية التي تستثني المقاصد الكبيرة التي تحتاج إلى نظرة أو رؤيا بعيدة المدى لا تكون واقعية صحيحة أو متكاملة. فالمقاصد العليا والتصورات المستقبلية المثالية التي تلهب مشاعر الإنسان ليست بالضرورة أوهاماً. فهي ضرورية للإنسان كإنسان، لأنها متأصلة في وضعه الإنساني ذاته. إنها تكون واقعية مهما كانت بعيدة المدى إن كان الواقع الموضوعي ينطوي على اتجاهات وتحولات تدفع نحوها أو يمكن أن تدفع نحوها. فطالما أن الحاضر يتضمن إمكان هذا المستقبل، وطالما أن هناك دلائل تشير أن هذا الأخير كامن بقدر ما في هذا الحاضر، فإن العمل لتلك المقاصد يكون واقعياً. المناضل لا يستطيع أن يكون مناضلاً، والإنسان لا يستطيع أن يعبّر حقاً عن إنسانيته، دون نَفَس طويل يتجاوز به المدى المباشر. الثوري أو المناضل السياسي لا يستطيع أن يكون إن كان غير قادر على ضبط الأعمال والمصالح المباشرة والحكم عليها في ضوء مصالح بعيدة المدى، إن كان غير قادر على تطويع الحاضر وأحداثه في ضوء المستقبل الذي يريده. الإنسان يجد، في الواقع، إنسانيته نفسها في القدرة على ممارسة هذا «النَفَس الطويل» بشكل ما.

في التخطيط لمستقبل جديد كان ماوتسي تونغ ينبّه باستمرار إلى الصعوبات الجمة التي تعترض الطريق إليه خطوة، خطوة. «فهناك الكثير من العمل أمامنا، وما تمَّ سابقاً من هذا العمل هو كالخطوة الأولى في مسيرة على طريق تمتد إلى عشرة آلاف ميل. إنها مسيرة تتطلب تعليماً أو تعلّماً مستمراً»[1]. في هذه الصورة كان ماوتسي تونغ يعبّر عن كل قيادة تاريخية كبيرة[*].

الإنسان يواجه باستمرار في تجربته أو حياته اليومية نفسها ضرورة ضبط بعض المشاعر والمقاصد وإهمالها مؤقتاً على الأقل إن هو أراد التعبير عن أخرى وتحقيقها، ولكن المناضل السياسي أو الثوري مدعو بشكل خاص وأوّلي إلى تغليب المقاصد البعيدة المدى على الأهداف والمشاغل المباشرة. دون ذلك لا يستطيع أن يكون حقاً مناضلاً من هذا النوع. إن

(1) Von laue, T.H. The World Revolution of Westernization, oxford University press. 1987.

(*) هذا ينطبق أيضاً على القيادات الفكرية التاريخية الكبيرة. فهي كانت أيضاً، أو حتى بشكل خاص، تقترن بهذا النَفَس الطويل. فالأعمال الفكرية الكبيرة كانت تمتد لسنين طويلة أو لعقود عديدة من السنين من الجهد الفكري المركز، وفي بعض الأحيان طيلة حياة المفكر. سأعود إلى هذا الموضوع في دراسة قيد الإعداد حول مقومات الخلق الفكري.

نضوج الإنسان نفسه يتطلب هذا في الواقع، ويفترضه. الإنتيليجنسيا التي تعلن أعمالها بوضوح أنها عاجزة عن ذلك هي إنتيليجنسيا تعلن هي نفسها عن سقوطها.

المخاوف والأفكار المزعجة تنتاب عادة الأفراد، وكذلك المجتمعات أيضاً، عندما يواجهون الحاجة إلى تغيير أساسي. أكثرية الناس، سواء كانوا من طبقة، مجتمع، حركة سياسية إنتيليجنسيا، أيديولوجية معيّنة؛ الخ... يفضلون التمسك بحالة موجودة أو تقليدية لأنها مألوفة لديهم، على حالة جديدة لا تزال مجهولة منهم. ولكن مهمة الإنتيليجنسيا هي بالضبط القدرة على تجاوز الحالة الموجودة المألوفة باسم الحالة البعيدة المدى، غير الموجودة.

المصالح والمقاصد المباشرة تكون حسية وترضي المشاعر أكثر من الأهداف البعيدة المدى؛ ولكن فشلها في تحقيق مقاصد النضال الثوري أو العمل السياسي دون أن يقود الفشل المتلاحق إلى ظهور وعي عقلاني علمي، اتجاه جديد يتميز بالنفس الطويل في أعماله وممارساته، يعني أن السقوط يغذي ما يمكن تسميته «العقلية المحاصرة» لأن النضال يراوح عندئذ في مكانه وكأنه محاصر من جميع الجهات بجدران سميكة. ثم إن الرجوع إلى العقلية العلمية بدلاً من العقلية التبشيرية التي تقترن أساسياً بالنَفَس القصير نتيجة تكوينها قد يتناقض مع هذه المصالح والمقاصد المباشرة لأنه يعني اتجاهات أو قوانين موضوعية تربط نجاح النضال بتوفرها، أو بالعمل معها عند توفرها، وهذا قد يعني وقتاً طويلاً نسبياً وأن على المناضل بالتالي أن يقوم بمسؤولياته دون أن ينتظر تحقيق مقاصد النضال في حياته. هذا يمكن في دوره، أن يغذي ـ وهو عادة يغذي ـ النَفَس القصير على حساب النَفَس الطويل.

تحرير النضال السياسي أو الثوري ـ أي نضال ـ من النَفَس القصير يعني، أولاً، إدراك طبيعته والنتائج السلبية التي يمكن أن تترتب عليه، هذا على الرغم من أن هذا الإدراك غير كافٍ ـ وهذا كان واضحاً من سياق الدراسة حتى الآن ـ في تصحيح هذا الخلل. النضال الوحدوي يجب عليه حالياً، إما أن يتميز بالنَفَس الطويل، فيُقدم على تحمّل الأعباء والمخاطر والتحديات والتضحيات التي تقترن به، وإما أن يستمر على النَفَس القصير الذي كان يميّزه حتى الآن، فيقبل بحياة من الذل والمهانة، بحياة تجرّد الإنسان العربي من إنسانيته نفسها. إحياء النضال العربي ونقله إلى مستوى تاريخي أعلى مما عرفه حتى الآن يتطلب هذا النَفَس الطويل. هذه الدراسة هي للذين يتجاسرون على هذا النوع من النَفَس الطويل فيقدمون على العمل به.

(4)

اللفظة وليس الواقعة

إن صح ما ورد في الفصول الثلاثة الأخيرة، وخصوصاً الفصل الأول، فإن النتيجة التي نصل إليها هي أن اللفظة وليس الواقعة هي التي تقود فكر الإنتيليجنسيا العربية، أن الإخراج اللفظي وليس الإدراك العقلاني الموضوعي هو الذي يحدد رؤياها للواقع الذي نتعامل معه.

هذه النتيجة التي نخلص إليها قد تبدو «قاسية» بالنسبة لقطاعات كثيرة من الإنتيليجنسيا أو لأكثريتها الكبرى، وذلك بالضبط لأن هذه القطاعات تشارك في هذا الخلل دون أن تدرك ذلك. فهو عميق الجذور فيها إلى درجة تمنع عليها الرؤيا الموضوعية التي تحتاج إليها في الكشف عنه. هذه النتيجة تفرض ذاتها على أية دراسة موضوعية تحليلية لأفكارها وأعمالها، وهي ستكون واضحة في الأمثلة التي نرجع إليها في التمثيل على سقوطها. إنها قد تنكر هذا ولكن المهم هو الممارسات التي تصدر عنها وعلاقتها بالأفكار التي تقول بها، أو علاقة هذه الأخيرة بالوقائع التي ترجع إليها. هذا التكوين اللفظي الذي ينتج أساسياً عن نمط تفكيرها، أي العقلية التبشيرية التي تصنع هذا النمط، كان نتيجة موضوعية ويمكن لأي باحث علمي صحيح التفكير العلمي أن يكشف عنها في المرجع نفسه، أي في أقوالها، علاقتها بالوقائع أو الواقع الذي ترجع إليه في الأعمال التي تصدر عنها، في النتائج التي تترتب عليها. إن غرامشي، مثلاً، كان يتكلم باسم كثيرين عندما كان ينبّه بشدة أن نظرة الناس الحقيقية إلى العالم لا تكون موجودة في توكيداتهم اللفظية بل في نشاطهم العملي.

«اللفظة ليست واقعة، والحاجة الجدية إلى شيء أو الرغبة العميقة به لا يعني

تحقيقه»[1]. تصورات أو مفاهيم، كالتي كانت توجه تفكير الإنتيليجنسيا العربية، تعكس، كما لاحظ أحد المفكرين المعروفين في سياق آخر حالة لفظية مرضية نتيجة عجز عن التمييز بين ألفاظ وأقوال ذات معنى وأخرى دون معنى وفق مقاييس الإثبات أو التدليل العلمي»[2]. الإنتيليجنسيا ـ أية جماعة، أية حركة سياسية؛ الخ. . . تحدد ذاتها وتكشف عن نفسها في العلاقة التي تربط التصورات والمفاهيم التي تقول بها، بالواقع الذي تتعامل معه. الإنتيليجنسيا العربية كشفت في أعمالها أن هذه العلاقة غير موجودة بأي شكل فعال خارج صياغاتها اللفظية. «كل عصر من عصور الفكر الإنساني يمكن أن يحدد بطريقة كافية من العمق بالعلاقات التي يقيمها بين الحلم وحياة اليقظة»[3]. هذه الأعمال كانت تدل باستمرار أن هذه الإنتيليجنسيا كانت أقرب إلى حياة الأحلام منها إلى اليقظة. إنها إنتيليجنسيا تبنّت اللفظة الثورية، الأسلوب الإنشائي الثوري بدلاً من العمل مع إمكانات الواقع التي يمكن أن تحوّله إلى واقع ثوري يدفع نحو مقاصدها. هذه نتيجة تفرض ذاتها على كل إنتيليجنسيا كوّنتها العقلية التبشيرية، ينقصها بالتالي الإدراك العلمي، القدرة على هذا الإدراك، تمثل هذا الإدراك عندما يتوفر لها، أو الاتجاه إليه في عملها على تغيير الواقع الذي تعمل فيه.

«المشكلة التي تواجه التدقيق الفلسفي هي» كما يكتب مفكر ينشغل بالقضايا الفلسفية، «التمييز بين نوعين من الأشياء، أحدهما هو الأشياء التي تتميز بوجودها بتحديدات بنيوية مستقلة عن أي تدخل للإرادة الإنسانية؛ والثاني هو الأشياء التي ترتبط بالإرادة الإنسانية، بالاختيار أو القرار الإنساني»[4]. الارتباط الثاني هو الارتباط الذي كانت تمارسه الإنتيليجنسيا العربية وكأن الأولى غير موجودة. الإدراك العلمي للواقع يعني، أولاً، إدراك ما هو قائم، ثانياً ما يمكن أن يكون، فيعمل في ضوء ذلك على تحقيق ما يريد أن يكون. الإنتيليجنسيا العربية كانت تعمل بما تريد أن يكون ولكن دون أن تربط ذلك بما هو قائم، وما يمكن أن يكون في ضوء ما هو قائم. هذا يعني الانقياد للفظة وليس للواقعة.

ولكن اللفظة والصياغات اللفظية التي لا ترتبط بالواقع، العلاقات الانتظامية أو القوانين والتحولات الموضوعية التي يفرزها أو يمكن أن يكشف عنها، تكون ليس فقط عاجزة عن خدمة القضية التي تلتزم بها، بل ترتد عليها دماراً وخراباً بالنتائج السلبية التي تترتب على

---

(1) Stroum, L, Droit Naturel et Histoire.

(2) Kolakowski, L, Religion, oxford university press, 1982.

(3) Beguin, Albert, L'Ame Romantique et le rêve. jose corti, Paris, 1946.

(4) Woods, R, The Future of Metaphysics, Quadrangle Books, 1970.

أعمالها وممارساتها. فاللغة التي لا تكون مثل لغة العلم لا تستطيع أن تخدم العقل والمعرفة؛ لهذا فإن المعرفة تكون ممكنة فقط للعقل العلمي أو العقل المماثل للعلم. . فالعقل والعلم يجب أن يتجنبا اللغة العاطفية، لأن لغة كهذه تكون غير ضرورية، وحتى مثيرة لاشمئزاز المفكر الشريف والجدي»[1]. عندما لا تتطابق اللفظة مع الواقعة، ولكن يستمر الفكر أو العمل السياسي على العمل بها، فإن اللغة تتمزق وتصبح الكلمات ضجيجاً دون معنى، لأنها تخسر عندئذ الرابطة الموضوعية التي يمكن أن تربط بينها وتوفر لها الاستمرارية. هذا يعني أن الفرد نفسه يصبح من دون هوية ثابتة، ويمكن أن يصبح بسهولة نقيضاً لذاته.

العقلية التبشيرية تعني كما رأينا أن أفكار الإنتيليجنسيا ومفاهيمها ومخططاتها تعكس إحساس المثقف بحياته الداخلية، إدراكاً ذاتياً يرجع إلى هذه الحياة دون روابط أساسية وموضوعية سليمة خارج ذاتها. فالعالم الخارجي الموضوعي يشغل مركزاً ثانوياً أو مكملاً لهذا العالم الداخلي الذي يشكل محور حياتها الفكرية وبالتالي السياسية. فالعالم الأول يشكل فقط أداة لصياغة وامتداد العالم الثاني. هذا يعني بالتالي أن أداة التعبير عن هذا العالم الأخير يمكن أن يكون أساسياً فقط اللفظة وليس الواقعة. من الممكن أن تُصنّف مصادر المعرفة كما أشرت في سياق سابق إلى نوعين: الأول يعود إلى التجارب والوقائع الخارجية التي تأتي إلينا من العالم الموضوعي المادي عن طريق الحواس، والثاني يعود إلى التجربة الداخلية الذاتية، الأفكار والمشاعر والإرادة التي تأتينا من الداخل. العقلية التبشيرية تنطلق من هذا المصدر الثاني، تتمحور عليه عاجزةً عن التعامل مع المصدر الأول كواقع موضوعي قائم في ذاته. هذا يعني أن أعمالها، الأعمال التي تترجم هذا المصدر من زاوية ما إلى واقع، تنقاد من حيث الأساس لبنية لفظية كمنطلق لها.

إن مانويل، المؤرخ المعروف «للطوباوية» أو المذاهب التي تقترن بها، يكتب إن «الإيمان بالطوبى يحدث إما عن طريق الكلمة، وإما عن طريق حركة التاريخ الجدلية»، وبأن الطوباوية كانت تركز على الطريق الأول وتتجاهل الثاني، «فإما أن تهتدي الإنسانية إلى الروح الاجتماعية فيتحول الروح الكامن وراء الملكية الخاصة للسلع والأشياء، وإما يكون من الممكن تجديد الحياة. إن موفتسكيو قال كثيراً حول الصعوبات التي تواجه تغيير الروح العام بسرعة، ولكن الطوباويين تجاهلوا دروسه. . »[2]. الإنتيليجنسيا العربية كانت تركز، هي

(1) Morgan, G, op. cit.

(2) Manuel, F, and F. Manuel, Utopian thought In The Western World, Harvard University press, 1979.

الأخرى، على «طريق الكلمة». إنها إنتيليجنسيا تجد قاعدة أقوالها وأفكارها ومخططاتها في «اللسان» وحولت الإخراج اللفظي إلى مهنة. إن شعارها لم يكن «الرؤية الموضوعية هي الإيمان» بل «القول هو الإيمان».

إن كان الوعي لا يعبّر عن حقائق عقلانية أو موضوعية علمية، بشكل خاص في موضوعنا، العمل السياسي، فإنه يجب أن يعبّر عن آراء؛ ولكن بما أن الناس يختلفون في الآراء لأنها لا ترجع إلى مقاييس موضوعية أو علمية، فإن ذلك يعني، أولاً، تساوي الآراء. بما أن الحقيقة ليست سوى آراء، فإن كل رأي يجب أن يُحترم ويكون مقبولاً بشكل متساوٍ. هذا يعني أنه لا يستطيع أحد (أية إنتيليجنسيا، أية حركة سياسية، أي نضال؛ الخ. . .) إقرار أي شيء مقنع إلى درجة تستثني حقيقة ممكنة لنقيضه؛ ثانياً، إستثناء اللقاء في أرضية مشتركة، في قناعات عامة تكون أساساً لها؛ ثالثاً، قوة الآراء تكون بقوة المشاعر التي تعتمد عليها؛ رابعاً، بما أن المشاعر لا تكون ثابتة، فإن الآنية تسيطر على الأعمال والمخططات؛ خامساً، الانفعالية المتزايدة مع الوقت. بما أن المسألة تكون مسألة آراء ومشاعر وانفعالية ـ كما يتضح من هذه النتائج التي تترتب على العقلية التبشيرية وغياب العقلية العلمية، فإن الاعتماد على اللفظة والإخراجات اللفظية يصبح ضرورياً وأساسياً، لأن قوة الأولى وفاعليتها ترتبطان عندئذ بضرورة، قوة الثانية، وفاعليتها وبلاغتها.

ما يجب الإشارة إليه هنا هو أن الإنتيليجنسيا العربية تستخدم باستمرار عبارات منهج علمي، علمية، عقل علمي؛ الخ. . . وكأنها منطلقات لها، فلا تقول أو تدرك أنها تمارس، في الواقع، التفكير اللفظي أو أنها تقدم اللفظة على الواقعة. ولكن ما يبدو هنا كتناقض ليس، في الواقع، «تناقضاً» لأنه يعمل أسياسياً في خط هذا التفكير الذي تعبّر عنه، فإن حلت اللفظة محل الواقعة، وإن كانت اللفظة كل شيء، والواقعة لا شيء، يصبح هذا التناقض طبيعياً بل منطقياً. هنا قد يكون من المفيد الإشارة في هذا السياق بأن ما نبّه إليه جورج أورويل في قصته الشهيرة «1984» كتفكير مزدوج يعني كما حدده «القدرة على القول بمعتقدين متناقضين، والقبول بهما عقلياً في الوقت نفسه». ولكن هذا التفكير المزدوج كان يحدث في سياق إيديولوجي عام يرجع إلى إيديولوجية معيّنة، دينية أوعلمانية، في إنتيليجنسيا ترتبط بها وليس عادة في إنتيليجنسيا مستقلة تتجنب، أو تحاول أن تتجنب هذا النوع من التفكير. وتوماس هكسلي يعجب كيف يمكن لهذا التفكير اللفظي أن يُستخدم «في أكثر المسائل أهمية وقداسة». وكيف أن الناس «يكشفون عن استعداد لقول العبارات البارعة كجواب أو كحلٍّ

لها»[1]. ولكن هنا أيضاً كان هكسلي ينظر إلى هذا التفكير اللفظي في سياق ديني.

المشكلة التي تواجه النضال الوحدوي في العمل نحو خلق أو ظهور إنتيليجنسيا جديدة هي إذن تحرير الوعي أو الفكر الاجتماعي السياسي من الفيلولوجيا أو اللفظة. هذا يعني في دوره تحرير هذا الفكر من تاريخه، ماضيه، والابتداء من جديد في طور تحلّ فيه الدراسة الموضوعية العلمية للواقع وقوانينه محل الإخراج اللفظي وتحكم اللفظة.

هذا الانقطاع الضروري بين هذين النمطين من الفكر والتفكير ليس جديداً، أو يقتصر على الفكر أو النضال العربي، بل يمثّل واقعة عامة في تجارب الانتقال إلى الفكر العلمي الحديث. هذا كان ينطبق على الفلسفة الحديثة في أوروبا وليس فقط على العلوم الاجتماعية والنفسية. أوغست كونت كشف لنا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر أن جميع العلوم الطبيعية وليس فقط الاجتماعية تمرّ بالطور اللاهوتي، ومن ثمّ بالطور الميتافيزيقي قبل أن تنتهي في الطور العلمي. إن دعاة الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر أرادوا، في الواقع، تحريرها من «الفيلولوجيا» من «الحشو اللفظي» الذي كان يعتم العقول، ويشوّه التفكير، وهذا كان يعني طبعاً تحرير الفيلسوف من ماضي الفلسفة. «إن التقدم الذي حدث في العصر الحديث يرجع كله إلى الانتقال من نظام عقلي ذاتي يعتمد اللفظة إلى نظام آخر يعتمد العقل العلمي»[2]. إن أحد المؤرخين لذلك القرن أشار، في الواقع، أن القرن كان عصر الفيلسوف في حين أن العصر السابق كان عصر الفيلالوجيين[3].

في مطلع العصر الحديث، عصر العقل العلمي، كان هوبز يهزأ من الكتّاب والخطباء والمفكرين الذين كانوا يكشفون عن «بلاغة» تحفز مشاعر إنسانية متفجرة، وتقود إلى سلوك غير مسؤول لدى الذين يتأثرون بها. فهو يكتب، مثلاً، «... إن طبيعة البلاغة هي أن تجعل الخير والشر، المفيد وغير المفيد، الصدق والخداع، أموراً تكون أكثر أو أقلّ مما هي عليه فعلاً... هذا لا ينتج عن خطأ في الإنسان، بل عن طبيعة البلاغة نفسها التي يكون هدفها، كما يعلّمنا جميع أساتذة البلاغة، تحقيق النصر وليس الحقيقة»[4] وبرادلي، الفيلسوف الإنكليزي، كتب في بداية القرن العشرين «ليس هناك من عدو قاتل أكثر من نظريات ليست أيضاً وقائع»[5].

(1) G.A. Wells, Belief and Make-Belief Open Court, 1991.
(2) Smart, op. cit.
(3) Ibid.
(4) Hobbes, Thomas, The Citizen, ed. B. Gent Double day 1972.
(5) Ganguli, B.N. op. Cit. ذكرها

وعالِم الفيزياء، هايل، كتب في الخط نفسه «الكلمات هي كالحربون؛ عندما تدخل إلى جسم ما يصبح من الصعب جداً سحبها»[1].

وكراين برينتون، المؤرخ للفكر الغربي، يكتب أيضاً «إننا نميل كشعب إلى تقديس بعض الأفكار المجردة إلى درجة نقع معها في تفكير خاطئ يرى أنه حالما نسجل الأفكار على الورق أو حالما يتم قبول لفظي لهدف ما كهدف فاضل، نكون قد بلغنا عندئذ القصد الذي نريده»[2].

هذه أمثلة عابرة تدل أن ظاهرة التفكير اللفظي ظاهرة عامة، ولا تقتصر على مراحل الانتقال إلى الفكر العلمي أو الارتباط بإيديولوجية معيّنة. ولكن الفرق الأساسي هنا هو أن هذا التفكير ينحسر مع تقدم الفكر العلمي والمجتمع الحديث فيصبح هامشياً من ناحية تاريخية، وخارج الأوساط الفكرية الأساسية التي ترتبط عندئذ بهذا الفكر، وتجد أن من واجبها التنبيه إلى مخاطر ذلك التفكير، بدلاً من أن تكون مصدراً وصوتاً له كما نجد مثلاً في الإنتيليجنسيا العربية. الحداثة كانت تعني من البداية الرجوع إلى الواقع الأمبيريقي، إلى العقل العلمي في إدراكه، والاعتماد على هذا العقل في السيطرة عليه. لهذا ليس من الغريب أن نجد سلسلة طويلة من المفكرين الذين كانوا يحذّرون باستمرار من الميول والاستعدادات التي توجه إلى استخدام الصياغات اللفظية في تحديد علاقة الإنسان بهذا الواقع. بعض هؤلاء كانوا يذهبون إلى أبعد من ذلك فيخلصون إلى القول بأن «الإنتاج الذي يعبّر عن ذاته بلغة جميلة أو إنشاء بليغ لا يمكن أن يكون إنتاجاً كبيراً»[3].

آخرون ينبّهون، في الواقع، بأن «كل من يثير الشك بصحة الفكر يثير بطريقة غير مباشرة الشك باللغة التي تعبّر عن الفكر.. فإن كان العقل عاجزاً عن إنارة الواقع وإدراكه، فإن اللغة تخسر القدرة التي تميّزها، وبدلاً من أن تسمح لنا بإدراك العالم، فإنها تخدعنا بصور مشوهة عنه. إن كانت المشاعر والرغبات والحوافز الذاتية هي التي توجه السلوك، فإن اللغة التي يستخدمها العقل تكون مصدراً للخطأ والوهم. إننا، في الواقع، نجد في قلب العقل الحديث شكوكية في الكلمة المكتوبة»[4]. إننا نواجه باستمرار تحذيراً من الكيفية التي تُستخدم بها اللغة، وكأن اللغة تنطوي في ذاتها على مغالطات فكرية. «هناك في كل صعيد

(1) ذكرها Horgan, op. cit.

(2) Brinton, C, op. cit.

(3) Horgan, op. cit.

(4) Ibid.

من أصعدة العمل الفكري اعتراف متزايد بإغراءات ومخادعات اللغة التي تعرّضُ للخطر الفكر العقلاني، كما أن هناك أيضاً اعترافاً بانحطاط الثقة بكل ممارسة للعقل لا تتكون وفق الخطوط العلمية»[1].

بالنسبة لبعض الفلاسفة المعاصرين، «العالم نفسه يكون فقط مسألة مفردات لغة، أو معجم. فنحن نكون ما نقوله»[2].

* * *

هناك ولا شك أسباب عديدة تفسر ارتباط الفكر أو الوعي باللفظة وليس بالواقعة أو غياب العقلية العلمية الذي يعكسه، وهي أسباب يمكن اختصارها أساسياً بكلمة «تخلّف»، في معناها الموضوعي التاريخي الصرف، أي تأخر مجتمع ما عن مجاراة حركة التاريخ الحديث والمشاركة فيها، أي أولاً وقبل كل شيء في العقل العلمي الذي يدين إليه هذا التاريخ بجميع منجزاته الكبرى التي أعادت صنعه جذرياً وكوّنته من جديد[*]. بين الأسباب الأخرى التي يمكن الرجوع إليها، هناك سبب يتميز بأهمية خاصة نتيجة علاقته المباشرة بموضوعنا، وهو سقوط الإنتيليجنسيا العربية، أو الهزائم التي كانت تواجه متلاحقة النضال العربي، ما رجعنا إليه كمرحلة الهزائم. إنها هزائم توحي، كما هي تُصنع في أوضاع متماثلة، بأن مقاصد النضال أو العمل السياسي تقع خارج حركة التاريخ أو الواقع الموضوعي، أن هذا الواقع ينبذها، ويتحرك بشكل لا ينفتح لها. بما أن هذا يخرجها من مجرى هذا الواقع فلا تستطيع الرجوع إليه، التفاعل معه، الارتباط به، والاعتماد على قواه واتجاهاته الموضوعية في توكيد ذاتها (جاهلة أن هذه النتائج قد تعود إلى خلل في تكوينها ومخططاتها وليس إلى انغلاق الواقع عليها)، فإن المجال الذي يبقى بالتالي مفتوحاً أمامها في هذه الحالة يكون مجال اللفظة التي تعبّر عن ذاتها بتصورات ذهنية صرفة. فهناك علاقة عكسية، كما يبدو، بين ثقة حركة سياسية بذاتها، باستراتيجيتها وإمكاناتها، وبين مبالغاتها اللفظية. فمع تقلص معنوياتها، وكنتيجة لهزائمها، يزداد التعويض عنها باللفظة، بالإخراجات اللفظية.

إن أقرب الأمثلة لنا هو هزيمة اليسار الجديد السريعة في السبعينات، بضع سنوات فقط بعد 1968 التي كادت أن تسقط فيها بعض الأنظمة الغربية، وخصوصاً في فرنسا والولايات

---

(1) Ibid.

(2) راجع .Rorty, R, Contingency, Irony, Solidarity Cambridge University press, 1989

(*) سأعود إلى هذا الموضوع في دراسة خاصة بعنوان «سقوط الإنتيليجنسيا العربية والتخلف التاريخي».

المتحدة. فهذه الهزيمة دفعت إلى توكيد إضافي أساسي على أولوية بنية اللغة والتركيب اللفظي إلى درجة ترك فيها البنى الاجتماعية والسياسية والتحول التاريخي، وحتى العامل الإنساني من دون تفسير. «بعد أن خسروا المجابهة في الشوارع أثناء الستينات. . . عملوا على نقلها إلى غرف التدريس في الثمانينات حيث وجد كل سوء في المجتمع الحديث تفسيراً له كنتيجة للنمط الخطابي وليس لنمط الإنتاج. فكل جوانب الوجود، حتى الذات التي تناضل لمعرفة ذاتها، أصبحت مسألة بنى لغوية»[1]. البنى اللفظية تستطيع أن تشوّه الوعي، ولكنها تعبّر نهائياً عن حالات نفسية وعقلية تقف وراءها بنى اجتماعية سياسية وإيديولوجية تحددها. «من الصعب جداً علينا أن نقبل فكرة وجود كلمة لا تضمن وجود واقع حسي أو مجرد، ترجع إليه»[2]. إن الكلمات تتخذ، بعد التلفظ بها، حياة خاصة تتحدد بالأوضاع التي تعمل فيها. فهذه الأوضاع هي التي تحدد معناها، ثقلها وأثرها، وليس المقاصد الكامنة وراءها.

عندما لا يعتمد النضال، أو العمل السياسي بشكل عام، استراتيجيا فعالة، يغيّر فيها الواقع في وجهة مقاصده، فإنه يحرم نفسه من المقاييس العقلانية الواضحة التي تقيس أعماله، ويعتمد عندئذ عفوياً، وبجدلية علاقته مع الواقع الإخراج اللفظي أو اللفظة كأداة له. النضوج السياسي يعني تحديد وصياغة سياستنا ونضالنا في ضوء الواقع الذي نريد تغييره، القبول بالواقع كما هو، وكما يمكن أن يكون في ضوء ما هو عليه، دراسة الاتجاهات الموضوعية، والانتظامية التي تنسق علاقاته، والجدلية التي تحركه؛ إلخ. . أي ليس كما نريده أن يكون بصرف النظر عما يمكن له أن يكون. الإنتيليجنسيا العربية كانت باستمرار تنطلق من مفاهيم وتصورات تنظر إلى الواقع كما يجب أن يكون، في ضوء رغبات وطموحات ذاتية معزولة عن هذه القواعد العلمية. إن لم تكن المفاهيم التي تقول بها خاصة وقائع وتحولات موضوعية، وإن كانت الأدلة التي تقدمها على صحتها لا تتطابق مع الانتظامية التي تنسقها وهي غريبة عنها، فذلك يعني بوضوح إخراجات لفظية، إنشغال هذه الإنتيليجنسيا كان بلغة النضال، بلغة الثورة، كتعبير عن مشاعر ورغبات وليس كأعمال كممارسة تدلل على قدرتها على سيادة الواقع الذي تعمل فيه وإعادة تكوينه في صورتها، أو على الأقل قدرتها على إحداث تحولات فيه أو توجيه تحولاته في هذه الوجهة. الإنتيليجنسيا العربية لم تعجز عن هذا فقط، بل كانت عاجزة عن إدراك عجزها هذا وبالتالي بأنها مسؤولة

(1) Diggins. J. The Rise and Fall of the American left.

(2) Gilman, Decadence, Farrar, strauss and Giroux, 1979.

بأي شكل عن الهزائم التي حدثت. فهناك دائماً قوى وعوامل أخرى مسؤولة تماماً عن الهزائم. أما هي فإنها معفاة تماماً، بريئة تماماً منها. إنها كانت في الواقع، عاجزة، كما رأينا، أن تكتشف بأن هذه الهزائم كانت تترابط كمرحلة، كوحدة في مرحلة لا تزال قائمة.

الرجوع إلى اللفظة بدلاً من الواقعة يعني أن الكلمات تخسر سريعاً أية إشارة حقة إلى الوقائع، وتحوّل النضال أو العمل السياسي نفسه إلى مشهد مسرحي. عندما تهيمن هذه الصور أو الإنتيليجنسيا اللفظية وتلقي ظلالها على الواقع، فإن المناضل أو المثقف الحقيقي يعجز عندئذ عن إسماع صوته، ويجد أنه يقاتل أشباحاً. إن سياسة المسرح والمظاهر، المعاني اللفظية، والأشكال الإنشائية التي يكون من واجب النضال الثوري أو العمل السياسي الصحيح كشف القناع عنها، تصبح عندئذ سياسة هذا النَضال أو العمل. الاعتماد المتواصل عليها يوحي له مع الوقت أنه يستطيع بها إسقاط العدو الذي يقاومه.

اللفظة لا تصنع النضال، العمل السياسي أو الثوري، الفرد أو الإنتيليجنسيا، تماماً كعقدة الرقبة أو قيادة السيارة التي لا تجعل الإنسان متحضراً.

إن أحد الروائيين، ميلان كانديرا، كتب مرة بأن الرواية اختُرعت لاكتشاف الحقيقة. الإنتيليجنسيا العربية عاشت حياتها كرواية، ولكن من دون انشغال باكتشاف الحقيقة. إنها جعلت عملها مماثلاً للرواية، ولكن كي تقتل الحقيقة التي كانت عاجزة عنها.

(5)

الطفولة الفكرية

ما ورد في الفصول السابقة قاد بجدليته الخاصة إلى الفصل الحالي الذي يدل على طفولة فكرية يكشف عنها تفكير الإنتيليجنسيا العربية. هذا النقص أو الضعف الإضافي يترتب على الخلل الأساسي الذي تكلمت عنه كالعقلية التبشيرية التي تكوّن نمط التفكير الذي تعمل به الإنتيليجنسيا العربية. فهي تنطوي عليه ضمناً كما انطوت على التجزيئية، النَفَس القصير، وأولوية اللفظة على الواقعة. إنني هنا أقتصر على بعض التحديدات الأساسية للطفولة التي يقول بها علم النفس، والتي تكشف في ذاتها ومن دون أية ضرورة لشروح إضافية أنها تنطبق على ما قالته الفصول السابقة حول طبيعة سقوط الإنتيليجنسيا، وبالتالي على طفولتها الفكرية.

حالة الطفولة التي تستمر في الفرد بعد بلوغ سن الرشد وُصفت من زوايا مختلفة وأعطيت ميزات معيّنة. ما أشير إليه هنا، وهو من أهم ما قيل حول الموضوع، يدل بوضوح في ضوء ما ورد حول طبيعة سقوط الإنتيليجنسيا كافٍ في ذاته في الكشف أن هذه الأخيرة كانت أقرب إلى حالة الطفولة منها إلى حالة الرشد، هذا إن لم نقل إنها كانت تجسيداً لهذه الحالة.

من طبيعة الحياة الإنسانية أن يريد الناس أشياء معيّنة، ولكن الأطفال فقط يعتقدون أنه يجب أن ينالوا كل شيء يرغبون به دون أي اعتبار لعلاقة ذلك بإمكاناتهم أو إمكانات أهلهم في توفيره[1]. الإنتيليجنسيا العربية كانت هي الأخرى تعمل على نيل ما ترغب فيه

(1) Collin, J.L, The Rise of Selfishness In America, oxford University Press, 1991.

دون أي اعتبار لعلاقة ذلك بالإمكانات التي يوفرها أو يمكن أن يوفرها الواقع الموضوعي لذلك.

بعد أن يكتب «بأن المعرفة تحدد العمل الذي يصدر عنا، وبأن هناك علاقة مباشرة بين مستوى الأولى ومستوى الثاني العقلاني والأخلاقي»، يكتب ماسلو، عالِم النفس المعروف، «بأن المسألة تختلف تماماً. . . في الطفل (أو الطفل المختفي في الرجل) الذي يعتبر أن التفكير حول عمل ما يمكن أن يكون نفس الشيء كممارسته ـ قدرة الفكر الكلية، كما يقول علماء التحليل النفسي»[1].

«الأطفال يتعلمون بسرعة، أو بالأحرى بسهولة مفهوم «هذا لي» أو «هذا خاصتي» ولكنهم يواجهون صعوبة في تعلّم المفهوم الآخر، وهو «هذا لك»، أو «هذا خاصتك». الأطفال يتميزون بتركيز متطرف على الذات، ويكشفون عن قدرة فائقة بالتحول إلى مستبدين ذوي مطالب ملحّة»[2].

الطفل لا يستطيع أن ينظر إلى الأشياء كأشياء. فهو «. . يشَخْصِن الأشياء كالشعوب البدائية. إن خياله يعطي مشاعره ورغباته للأشياء. . . إن أفكار الطفل تترابط صدفة وليس نتيجة انسجام منطقي. ولكن مع تقدمه في السن يتزايد وعيه للعلاقات الانتظامية بين الأفكار، لأن قوى الملاحظة تنمو، وأفكاره تعكس النظام الذي يراه في العالم حوله»[3].

الطفل لا يعي شيئاً خارج حوافزه الذاتية يتقوقع فيها، ولا يستطيع الخروج منها والنظر إلى الواقع كواقع موضوعي قائم في ذاته، مستقل عن إرادته. هذا يعني أنه «ساذج التفكير وطفولي لأنه يؤكد بعناد الطفل بأن العالم يجب أن يذعن لمفاهيمه، مخططاته، أساليبه. . .»[4]. إن نضوج الفرد يرتبط أساسياً بإدراك الوسط الخارجي كواقع قائم في ذاته. «إن اكتشاف ما هي عليه حقيقة (Reality) العالم الخارجي كما هو، في أشياء لا شخصية في ذاتها، غير مرتبطة بالشخصية الفردية، يشكل جزءاً ضرورياً في اكتشاف الوعي العقلاني، أو على الأقل الوعي الذي يعي ذاته كوعي يجب أن يكون عقلانياً. هذا الوعي، وليس العفوية، هو الذي يعيّن نضج الإنسان، ما تعنيه الشخصية»[5].

---

(1) Maslow, A. op. cit.

(2) Vitz, P. op. cit.

(3) Nicholson, J, Philosophy of Religion, The Ronald Press Co. 1950.

(4) Morgan, G, op. cit.

(5) Lynd, Helen, in Ruitenbeck, op. cit.

الطفل لا يملك عالم مفاهيم مستقرة يستخدمه في إعطاء معنى للواقع الذي يعيش فيه، إنه على العكس، يمر في أطوار مختلفة تترابط فقط بشكل فضفاض[1].

في علم النفس الحديث نجد انشغالاً واسع الانتشار بنموذج الشخصية الذي يُسمى «شخصية المراهق الخالد» الذي يعبّر عن تكيّف ضعيف مع مطالب الحياة العادية، فشلاً في صياغة أهداف ثابتة، وميلاً إلى انتماءات رومانطقية حادة تكون قصيرة الأجل، ولكنها تعبّر في الوقت نفسه عن مثالية نبيلة، وخيال رومانطيقي. أما السبب الذي يفسر هذه الصفات النفسية، فإنه فقدان الشعور بالهوية التي تعني «إنني أعرف من أنا»[2].

شخصية المراهق الخالد شخصية تقترن بمشاعر طفولية من حيث تكوينها الأساسي، ومنها الشعور بالعظمة، بالمعرفة الكلية، القدرة الكلية، والصفات الخاصة غير الاعتيادية، ولكن العنصر الذي قد يحتاج، بين العناصر المكونة لها، إلى إشارة خاصة، هو أن هذه الشخصية تنتقل بسرعة من حالة تكون مركزة عليها إلى حالة أخرى تصبح فيها مبعثرة أو مشتتة[3].

علم النفس الإنسوي يميّز، في عدد من أعلامه، بين حاجات أساسية وحاجات عليا. الأولى تنشغل بحاجات الذات الأساسية التي ترتبط بمقاصد فردية، وبالتالي تكون نسبياً أنانية، في حين أن الثانية تنشغل بمقاصد نمو الإنسان العليا التي تتجاوز الفرد وحدوده الشخصية. عندما ينشغل الناس بهذه الأخيرة تنحسر أهمية الذات الفردية وتزداد أهمية المصالح أو المقاصد التي تتجاوزها. نضوج الفرد وخروجه من الطفولة يقترن، أو يُفترض به أن يقترن بهذه الأخيرة، أو على الأقل ينشغل بها بقدر أساسي[4].

الطفل لا يميّز في البداية بين الذات الفردية والآخرين، بين الرغبة في شيء والحصول عليه، فالرغبة تعني ملكية الشيء المرغوب به. لهذا فإن تجربة الطفل الأولى في الحياة تزيل التمييز بين العالم الداخلي أو الذاتي والعالم الخارجي. فكما كتب بياجه، أحد كبار علماء مرحلة الطفولة، «عندما نرجع إلى الوراء، إلى نقطة البداية في حياة الفكر، نجد وعياً... غير قادر بأن يصنع أي تمييز بين الذات والأشياء... هكذا ليس هناك في البداية ذاتٌ أو

(1) Feyerabend, op. cit.

(2) راجع Levin, D, ed, Pathologies of the Modern self N.Y. University press. 1987.
Satinover.J. Science and the Fragile self, The Rise of Narcism, The Decline of God.

(3) Levin, D, op. cit.

(4) Gatchelland Means F. Personality Theory ST. Martin's press, 1982.

عالم خارجي، بل استمرارية (continum)[1]. هنا نجد أساس الأنوية[*] التي يرى فيها بياجه الحاجز الأهم أمام النمو العقلي.

ذات الطفل تكون كلّ شيء بالنسبة له، كل شيء آخر يُرجع إليها ويُقاس بها. «بالنسبة لعدد من هؤلاء الأطفال، الذات تبقى مركز الكون بعد بلوغ سن الرشد وإلى أن يموتوا. إن وعيهم لا يمتد إلى درجة كافية تسمح لهم بأن يتنبّهوا إلى الحقيقة. فنظرتهم إلى العالم تكون مماثلة لنظرة أرسطو إلى الأرض الثابتة التي يدور كل شيء حولها. آخرون يكونون أكثر حظاً في سن الرشد فيقبلون نظرة إلى الذات تكون أكثر تماثلاً مع تفكير كوپيرنيكس حول الكون، ذاتٌ تكون واحدة من عدد كبير، تدور كلها حول مركز أكثر أهمية بكثير»[2].

الذات تتجاوز العالم الطفولي عندما تحقق مستوى أعلى من الوعي ترتبط فيه بحقيقة ما عليا تتجاوز الفرد وتنظّم وضعه، فتكون مرجعاً ومقياساً له. ولكن الفرد قد يخسر فيما بعد هذه الحقيقة فتخسر ذاته وترجع إلى مستوى الطفولة الذي خرج منه، فتعجز آنذاك عن رؤية العالم أو الواقع الذي تعمل فيه كما هو، وكما يمكن أن يكون. هذا يمكن أن يحدث له في صعيد خاص، كالحياة السياسية، مثلاً، إن لم يجد نظرية ما يرجع إليها في تنظيم هذه الحياة، أو عندما يخسر أو تسقط المفاهيم التي كان يعتمد عليها في تغييرها.

التوضيع[**] يعني عملاً فكرياً أساسياً لكل فكر علمي، لكل نقد سليم، يأخذ تجربة غير مدروسة، ويحوّل مصدرها أو سببها إلى موضوع للدراسة. هذا يعني أن الموضوعية تعني فصل الذات عن موضوعها في التجارب التي يختلطان فيها. فدون هذا الجهد النقدي الواعي الذي يوفر المسافة الضرورية بين الأولى والثاني لا يمكن القيام بأية دراسة علمية لسلوكنا وأعمالنا. هذه المسافة هي التي تسمح بدراسة الموضوع وإدراكه، بعد أن يشير بأن «التجارب التي تختلط فيها الذات بالموضوع هي تجارب ساذجة»، يكتب ڤيتز بأن «هذا النوع من التجارب هو الذي يميّز طور الطفولة، وأطوار المجتمع التاريخية الأولى»، ثم يضيف «إن

(1) Piaget, J, The Child's Conception of The World, Routledge and Kegan Paul, 1960.

(*) نسبة إلى «الأنا»، أي الرجوع إليها كالمركز الذي يحدد، في ذاته، مركز الفرد في العالم. Egocentricim. التركيز الاستثنائي على الذات الفردية، هي للكلمة التي يستخدمها بياجه، والتي تستخدم بشكل عام في إبراز هذا المعنى.

(2) Barry, R. A Theory of Everything.

(**) Objectivation.

تطور العلم كان يتقرر بقدر كبير بأساليب توفر قدراً أكبر من السيطرة الدقيقة على الموضوعات التي يدرسها»[1].

الطفولة تعني طوراً يكون الطفل فيه عاجزاً عن التمييز بين الاثنين. فالموضوع يزول لمصلحة «الأنا». الخروج من هذه الطفولة يظهر عندما يبدأ الطفل بالتمييز بين جسده والأشياء الخارجية، بين وجوده ووجود الآخرين، بينه وبين الوقائع والأحداث. «ولكن هذه الطفولة تستمر في حياة الفرد إن لم تثقفه أوضاع حياته بالقدرة على ممارسة الوعي النقدي الذي يستطيع به القيام بهذا التمييز في مستويات أكثر تعقيداً. . . طور الطفولة الذي تختلط فيه الذات بالموضوع ينتهي عادة مع التقدم في السن، وذلك لأن مبدأ التوضيع متأصل في الإنسان ككائن يتميز بالوعي أو قادر على الوعي، وبالتالي فإنه يظهر تدريجياً مع التقدم في السن الذي يعني تجارب متزايدة تدعو إلى التفكير بها»[2].

هذا التفكير الذي يعني تمييز الذات عن الأشياء الأخرى كأشياء قائمة في ذاتها، ينمو مع تكاثر التجارب التي يتفاعل معها الفرد وتمتد إليها تجربته. هذا التوضيع أو النشاط الذي يحوّل قدراً متزايداً من هذه التجارب إلى معرفة متموضعة، يخلق سلطة تشتق من الأشياء التي تسيطر عليها الذات. إستخدام هذه السلطة التي تترتب على التوضيع أو القدرة على ممارسة الموضوعية يعني استمرار نموها وامتدادها. العلوم الموضوعية أو الأمبيريقية تشكل طبعاً التعبير الإنساني الثقافي الأعلى لهذا التفكير الذي يميّز الإنسان كإنسان. الطفولة الفكرية تستمر إن عجز الفرد عن توسيع وتطوير قدرته على ممارسة هذا التوضيع. فالخروج تماماً من الطفولة يعني القدرة على ممارسة هذا التوضيع، على تحقيق المعرفة الموضوعية ليس فقط في الحياة العادية وعلاقتها بالأشياء المباشرة التي يتصل بها الإنسان باستمرار في تجربته اليومية، بل في المستويات والظواهر العامة المعقدة على صعيد المجتمع، الحياة والتاريخ. هذا ينطبق بشكل خاص جداً على الإنتيليجنسيا.

فرويد رأى أن الوهم ـ مع الحلم أوالهذيان ـ يمثّل طريقة طفولية وغير عملية في الاتصال بالعالم، يقوم على مبدأ اللذة بدلاً من مبدأ الحقيقة الواقعية (Reality). إنه اعتبر أن الطفل يهذي أولاً أي شيء يريده، ومن ثمّ يتخلى تدريجياً فقط، عن وهم تحقيق الرغبات لمصلحة التفكير العقلاني، أو العلمي الموجه. هذا يعني بوضوح أن الخروج من الطفولة يعني سيادة هذا التفكير، وأن العجز عنه يعني استمرار هذه الطفولة.

---

(1) Vitz, P, op. cit.

(2) Ibid.

في المدارس الابتدائية، كما لاحظ ستامبس، يُدرِّس الطالب الشخصيات الكبيرة في التاريخ، وعندما يصبح أكبر سناً يصبح قادراً على أن ينتقل إلى دراسة قضايا ومؤسسات بشكل مستقل عن الشخصية[1].

الطفولة تعني، كما أصبح واضحاً، علاقات ومعاني شخصية، وبالتالي فهي تعني دراسة التاريخ بالرجوع إلى هذا العامل الشخصي. الاستمرار على الرجوع إلى هذا العامل الشخصي يعني إذن استمرار حالة الطفولة. هذه الحالة تسود تفكير الإنتيليجنسيا العربية لأن النمط التبشيري (العقلية التبشيرية) الذي يمثّله يعني باستمرار اعتماد هذا العامل في تفسير ما يواجهه من مشاكل وقضايا[*].

بين أهم الأعمال التي صدرت عن علم النفس الحديث نجد أعمال جان پياجه التي أرجع إليها بسبب الضوء الكبير الذي يمكن أن تلقيه على المشكلة التي نواجهها هنا، في هذا الفصل، وهي الطفولة الفكرية التي يكشف عنها، فيما يكشف عنه من جوانب، سقوط الإنتيليجنسيا العربية.

پياجه يقدم لنا في دراساته لحياة الأطفال العقلية نموذجاً عاماً لتطور العقل الإنساني نفسه. فهو يرى، على نقيض اتجاهات فكرية أخرى مختلفة تمتد من الفلسفة إلى علم النفس، أن العقل لا يحتوي على بنى مسبقة أو متأصلة فيه لتنسيق المعلومات، وأن هذه البنى تتطور وتنمو في أربعة أطوار متزايدة التعقيد. ما يجب التنبيه إليه هنا هو أن التطور من طور إلى آخر يرتبط بتراكم التجارب الملائمة، وأن الطلاب الذين يبلغون الطور الرابع فقط يصبحون مهيئين لدراسة موضوعات مجردة كالفيزياء، والهندسة، أو الجوانب النظرية في أي علم آخر. «هذا النموذج ينسجم مع تجارب المدرسين الذين يدرّسون الفيزياء»[2].

إبتداءً من غاليليو في مطلع الثورة العلمية الحديثة الذي اعتقد أن كل عقل يملك معرفة مسبقة للحقيقة، وأن مهمة المدرّس هي أن يجعل الطالب واعياً لهذه المعرفة، إلى ما يسمى حديثاً بأسلاك للتفكير المنطقي المجرد، نرى استمرارية ما لهذا المفهوم. ولكن هذا تغيّر

---

(1) Stamps, N. Why Democracies Fail, University of Notre Dame Press, 1957.

(*) في الأمثلة التي أرجع إليها فيما بعد في التمثيل على هذه «العقلية» التي تميّز هذه الإنتيليجنسيا، يجد القارئ أدلة مباشرة عديدة على هذا تكشف، وخصوصاً في مجرى الحديث عن «شخصنة السلطة»، كيف أن هذه الإنتيليجنسيا عاجزة عجزاً غير اعتيادي عن النظر إلى هذه الظاهرة كظاهرة موضوعية، تعبّر في الأوضاع التي تظهر عادة فيها عن اتجاه أو قانون موضوعي قائم في ذاته.

(2) WODSWORTH, b, J. Piaget's Theory of Cognitive Development, Mokay, 1971.

حالياً فخسر هذا المبدأ القناعة به. إن كرومر، مثلاً. عالِم فيزياء معروف يدرّس الفيزياء، كتب معلقاً على هذا المفهوم «إننا لا نعتقد حالياً أن طلابنا يأتون إلينا مع قوانين الفيزياء مدفونة في رؤوسهم. علاوة على ذلك، إن التجربة دلّت بأنهم لا يملكون حتى الكفاءات المنطقية الضرورية لإدراك القوانين عندما يرونها. فالمعرفة والكفاءات يجب أن تلقّن لهم معاً»[1].

هذا يعني أن الفرد يحتاج بأن يطوّر هذه الكفاءة على التفكير المجرد أو النظري، وأن درجة تحققها فيه ترتبط، أولاً، بدرجة تدرّبه عليها وتمرّسه فيها؛ ثانياً، بقدرته الخاصة على الإفادة من هذا التدرب؛ وثالثاً، بدرجة تحرره النفسي العقلي من مفاهيم وحوافز لا واعية تتناقض معها؛ ورابعاً؛ بدرجة انفتاح الثقافة والتربية الثقافية اللتين ينشأ فيهما لهذا النوع من التفكير، «فمن الدراسات الموجودة حول الكيفية التي يتعلم بها (أو لا يتعلم) الطلاب الفيزياء (أو العلوم المختلفة)، أصبح من الواضح الآن بأن هؤلاء يجب أن يتعلموا عمليات التفكير نفسها. فالتفكير المنطقي لا ينمو عفوياً من النشاطات اليومية نفسها. هذا يعني، من ناحية عملية، بأن نمو التفكير المنطقي المجرد يجب أن يكون الهدف الرئيسي في دروس العلم على جميع المستويات. . .»[2].

إن كان التفكير العقلاني شيئاً نتعلمه ونتدرب عليه، أو نمواً نحققه، يكون من الطبيعي بالتالي الاستنتاج بأن الفرد يجب أن يمرّ، كما كتب بياجه، وآخرون كثيرون فيما بعد، في أطوار مختلفة قبل بلوغه سن الرشد أو النضوج الفكري، أو تحقيق قدرة جيدة عليه. فهذه القدرة تمثّل سيرورة مستمرة لا تنقطع، وهذا يعني أنها قد لا تتحقق لكثيرين من الجامعيين أنفسهم لأنها لا تنتج عفوياً عن برامج التدريس في ذاتها، بل نوع ونوعية البرامج، والتدريس، وخصوصاً نوعية الدراسة الخاصة التي يقوم بها الفرد نفسه. فالتدريس يمكن في بعض الأوضاع أن يجمّد، أو حتى يمنع تطور الفرد في هذه القدرة على التفكير العقلاني، وخصوصاً العلمي.

هنا يجب أن تشير أيضاً بأن الإنسانية كان يجب أن تمرّ في أطوار تاريخية مختلفة ومماثلة للأطوار التي يمرّ بها الطفل في بلوغ طور التفكير المنطقي العقلاني المجرد. البعض يقول، مثلاً. إن هذا حدث، كما نستدل من تطور الرياضيات الاستنتاجية في الحضارة اليونانية وكان ميزة ـ تنفرد بها، وآخرون بأن التفكير العلمي الذي اقترن بهذا التطور فيما

(1) Croner, Alan, Uncommon Sense, Oxford University press 1993.

(2) Ibid.

بعد، كان من منجزات الحضارة العربية التي انتقلت منها إلى أوروبا، فكانت أساساً من أُسُس ثورتها العلمية.

«بما أن لكل ثقافة تاريخاً مختلفاً، فإن لكل واحدة منها تدرّجية من البنى العقلية الخاصة بها»[1]. فالثقافات الزراعية، القبائلية، التقليدية، الدينية، مثلاً، تكون ضعيفة في هذا النوع من التفكير الذي يفترض به أن يكون مستقلاً، قائماً في ذاته، لأن التفكير الذي تثقّف به أبناءها يكون من النوع الذي يخضع لرؤيا معيّنة ينقاد لها ولا ينحرف عنها.

أفكار وممارسات الإنتيليجنسيا العربية تدل بوضوح ـ كما يتضح من الأمثلة فيما بعد ـ أن تفكيرها لم يبلغ بعد الطور العلمي، وأنه لا يزال بالتالي ضعيفاً من حيث القدرة على التفكير المنطقي العقلاني. أوغست كونت يقول لنا إن هذا النوع من التفكير يمثّل الطور اللاهوتي الذي تكلم عنه!...

في أي حال، إن الإنسانية كلها بشكل عام لا تشارك، ليس فقط في التفكير العلمي، بل في التفكير المنطقي العقلاني. فهذا النوع من التفكير يقتصر، حتى في أكثر المجتمعات الحديثة تقدماً، على أعداد أو قطاعات محدودة نسبياً، والكلام عنه يعني باستمرار الكلام على نمط فكري عام، فالمشاعر والنزوات، الشعارات والتطلعات الأخلاقية هي التي تحدد سلوك وفكر أكثرية الناس، وليس العكس. في ملاحظتهم للكيفية اللاعقلانية التي تفكر وتسلك بها أكثرية الكائنات الإنسانية، نجد أن كثيرين يشاركون في النتيجة التي وصل إليها هيوم في القرن الثامن عشر ـ رغم أنه كان قرن العقلانية ـ وهي «أن أمراض المجتمع تمتنع على المعالجة، أن طبيعة الإنسان نفسها تجعل الحقيقة الواقعية (Reality) غير ملموسة (أو حسية)، أن التقدم الإنساني الحقيقي غير موجود، وأن الافتراض بأن النوع الإنساني بشكل عام سيصبح أبداً عقلانياً، هو افتراض لا يمكن الدفاع عنه نفسياً ومنطقياً»[2]. غوته كتب أيضاً في القرن نفسه أو بداية القرن التاسع عشر «إن تجاربي الأخيرة أقنعتني من جديد أن الإنسان يريد فقط التوافه الفكرية بدلاً من البصيرة النظرية الحقيقية»[3]. ولكن هذا لا يُفترض به أن يمتد، وهو عادة لا يمتد إلى المثقف الجدي، أو إلى الإنتيليجنسيا السليمة التي تمارس حقاً دورها، كأداة للوعي الذي يُفترض به أن يُترجم علاقة العمل السياسي أو النضال الثوري بالواقع والتاريخ بطريقة صحيحة تخدم هذا العمل أو النضال. الأفكار العامة المجردة أو

---

(1) Ibid.

(2) Hook, A, Reason and Genius, The philosophical Library 1960.

(3) Ibid.

النظرية التي يصنف بها الوعي الظواهر والأحداث في أصناف مختلفة، تدمج وتنسق عدداً غير محدود من الوقائع الحسية الفردية في نماذج عامة. وبالتالي لا يمكن دونها التعامل مع المشاكل الحسية الفردية التي تواجهنا. «إننا نكون عندئذ مثل الأطفال الذين يكون كل شيء بالنسبة لهم ظاهرة فريدة ودون سابقة»(1).

* * *

مراجعة بعض ما قيل في وصف «الطفولة» وما تعنيه كافٍ في ذاته في التدليل على التماثل بينها وبين تكوين الإنتيليجنسيا العربية (أكثريتها الكبرى) الذي كشفت عنه الفصول السابقة. فأفكار هذه الإنتيليجنسيا وأعمالها تدل، في إغفالها التام تقريباً للوقائع الموضوعية كما هي، وللعلاقات الانتظامية التي تكشف عنها أو القوانين التي توجهها، وتركيزها على الرغبات والمقاصد، وما يجب أن يكون وكأن لا وجود أبداً لما يمكن أن يكون في ضوء الواقع الذي تتعامل معه، هذه الأفكار والأعمال تدل، أو على الأقل توحي بأن هذه الإنتيليجنسيا لا تزال تعمل في إطار طفولة فكرية لم تكن قادرة على تجاوزها جذرياً أو نوعياً، طفولة تعتمد الكلمات وترجع إليها وكأنها مرجعها النهائي «كل الأطفال هم» كما يشرح بياجه، «واقعيون ميتافيزيقيون في كونهم يعتقدون أن الكلمات هي الأشياء التي تسميها»(2). إن أطفال بياجه في جينيف كانوا حتى في سن التاسعة يعتقدون أن الشمس سُميت شمساً لأنها حارة أو لأنها حمراء. إن مفهوم الكلمات كتصوّرات إسمية لأشياء، ومفهوم الأفكار كعصور عقلية ذاتية، يظهران بعد ذلك بكثير، وبعد سنين من التعليم. الخروج من هذه الطفولة يفترض إدراكاً عاماً بأن الكلمات قد تمارس نفوذاً، ونفوذاً قوياً في كثير من الأحيان، ولكنها دون أية قوة في ذاتها. فالنفوذ الذي يمكن لها ممارسته ينتج عن وقائع وتحولات وتناقضات موضوعية توجه نحوها، وهي دون هذا الأساس الموضوعي الملائم تكون دون قيمة. ففاعلية الكلمات ترتبط بالتحولات التاريخية والقوى الاجتماعية الموجودة، والمشاعر والتطلعات الجديدة التي تنتج عنها وليس بأية قدرة متأصلة فيها.

تولستوي كتب مرة «بأن نواب الدوما كانوا أولاداً يلعبون لعبة الكبار»(3). هذا ينطبق تماماً على الإنتيليجنسيا العربية ـ في أكثريتها الساحقة.

---

(1) Rand, A, Philosophy, Who Needs it.

(2) Croner, A, op. cit.

(3) Simmons, E, Leo Tolostoy, 1949. Johnson, P. Intellectuals, Harper and Row 1988.

(6)

البدائية الفكرية

إن كانت عقلية الإنتيليجنسيا تكشف عن طفولة فكرية، فإن هذه الأخيرة تدل، في دورها وكجانب آخر لها، على بدائية فكرية. الرجوع إلى الذات، المشاعر، الرغبات والتطلعات الذاتية في تفسير الأحداث يعني، كما أشرنا مراراً في مجرى الدراسة الحالية، تجاهل الوقائع والتحولات الموضوعية، العالم الموضوعي الخارجي، القوانين والعلاقات الانتظامية التي تنظّم هذا العالم. «وهذا يعني تكويناً فكرياً مماثلاً لما يكشف عنه الأطفال والمجتمعات البدائية التي تتجاهل الواقع الموضوعي، وترجع تماماً إلى هذه العوامل الذاتية في تحديد سلوكها، وكأن هذا الواقع غير موجود»[1].

في الطور البدائي نجد أن الأرواحية(*) التي تسودها تفسر كل شيء بقوى أو أرواح فردية صغيرة يقترن كل منها بشيء فردي، شجرة، نهر، جبل، حيوان؛ الخ.. ولكن فيما بعد تمتد قوة أو سيادة هذه الأرواح الفردية تدريجياً إلى ما وراء ذلك. ففي الطور القبائلي نجد، مثلاً، أن روح حيوان واحد يمتد إلى حيوانات عديدة أو نوع منها، أو أن روح شجرة تمتد فتصبح روح غابة أو الأشجار كلها. مع الوقت يتحول هذا التفكير فينفصل هذا الروح بشكل متزايد عن الأشياء التي يسودها، ويحقق هوية خاصة به. في هذا الطور، عندما يعبد الناس إلاهة الغابة، فإنهم يعترفون أن الغابة بيت لها، ولكنهم يعرفون أنها تستطيع أن تترك هذا البيت إن هي رغبت في ذلك. هذا يعني أن الأرواحية تتبع، ككل شيء آخر في التاريخ،

(1) Rand, A, Philosophy, Who Needs It.

(*) Animism.

مجرى نمو وتطور، ولكن المنطلق أو النظرة الأساسية إلى العالم التي تميزها بقيت كما هي وإن كان في أشكال مختلفة.

هنا يجب، كملاحظة جانبية القول إن هذا لا يعني بأي شكل أن عقل هذا الإنسان البدائي يختلف من حيث التكوين الطبيعي عما هو عليه في الإنسان فيما بعد، أو أن هذا العجز الذي يكشف عنه عند المقارنة بالإنسان الحديث يعود إلى هذا التكوين. إن جميع الكائنات الإنسانية واحدة من حيث الطبيعة الإنسانية التي تشارك فيها، بصرف النظر عن العرق، اللغة، القومية، الثقافة، الخ... فهي كلها متماثلة من حيث هذه الطبيعة أو التكوين الطبيعي. لهذا فإن «بدائي» تعني هنا طريقة خاصة في التفكير متخلفة جداً عن التاريخ، عن مجاراة حركته، كما صنع ذاته فيما بعد، في الأطوار التاريخية التي تبعث هذا الطور البدائي، ولكن بالاعتماد عليه والانطلاق منه[*].

هذه الأديان الأولى، كما يكتب تايلور، وهو أيضاً أنتروبولوجي كبير، نتجت عن جهد عقلي في تفسير الكيفية التي تعمل بها الطبيعة؛ ولكن المهم ليس أن يكون الجهد عقلياً، بل أن يكون موضوعياً وعلمياً. تايلور «يعترف»، في الواقع، «أن تفسير الأحيائية كان معقولاً بدرجة كافية، ولكن مناهج العلم الحالي تدل أن تفكير الشعوب البدائية كان أيضاً يقترن بعنصر لاعقلاني. فعلى الرغم أنها كانت تفكر عقلانياً، يجب علينا أن نذكر بأنها كانت تفكر عقلانياً كتفكير الأطفال»[1]. هذه الأرواحية تستمر وتلازم الإنسان بصرف النظر عن الطورالتاريخي أو المجتمع الذي يكون فيه إن لم يُلقح بشكل ما من أشكال التفكير الموضوعي أو العلمي». (كل الأطفال أرواحيون، والأرواحية تستمر طيلة الحياة إن لم يكن هناك توجيه ثقافي مضاد يسيطر عليها بقوة. إنها شاملة في المجتمعات البدائية التي تعتقد أن الأرواح تسكن كل الأشياء ـ الحياة وغير الحيّة»[2]. هذا يعني أن الأرواحية ظاهرة إنسانية عامة وهي تفرض وجودها إن لم يتصدَّ لها نمط تفكير موضوعي أو علمي يحوّل نظرة الإنسان عنها إلى الواقع الذي يجب أن يُدرك كواقع موضوعي قائم في ذاته، يخضع لقوى، تحولات، إتجاهات، وانتظامية موضوعية. «إن نظرة... المجتمعات البدائية والأطفال إلى

(*) في دراسته الكلاسيكية «المجتمع القديم» يقف الأنتروبولوجي الكبير في أواخر القرن التاسع عشر، لويس هنري مورغن، عند هذه الناحية كي ينبّهنا بأن الحضارة الإنسانية فيما بعد تدين بوجودها إلى جهد، تضحيات، فكر وإبداع هذا الإنسان البدائي الذي وفر لنا الأدوات الأولى الأساسية التي كان يمكن بها التطور في هذا الاتجاه. إنها أروع ما قرأت حول هذا الموضوع.

(1) Pals, D, Seven Theories of Religion.

(2) Croner, A, op. cit.

العالم تميل بأن تكون أرواحية مما يعني أنهم لا يقومون بتمييز قوي وسريع بين الطبيعة العضوية واللاعضوية، بين الأشياء الحية وغير الحيّة. العالم العضوي يتخذ أولوية مفاهيمية، وسلوك الغيوم، النار، والحجارة يفسر بالرجوع إلى قوى باطنية تحرك أيضاً الناس.. والحيوانات»[1].

الشعوب أو البدائية الفكرية كانت تتصور «أن العالم هو فقط امتداد لشخصيتها الخاصة. فعندما تفكر، مثلاً، بدويّ الرعد وتقليده، فإنها كانت تفترض أنها قادرة على صنع المطر... فتقليد الرعد يستطيع أن يخلق عاصفة وأن يجعل الأمطار تهطل[2].

الفرق بين الإنسان البدائي والإنسان الحديث، كما نبّه كثيرون من الفلسفة، إلى الأنتروبولوجيا، إلى علم النفس، إلخ...، كان القدرة على الكشف عن العام في الخاص، عن العلاقات الانتظامية التي تنظّم الأحداث والظواهر الفردية. «فقبل أن يتقدم الإنسان إلى درجة كافية لا يرتاح فيها إلى التركيب[*] الذي كان من صنع الخيال بدلاً من أن يكون قائماً على التجربة، كان عليه أولاً أن ينظّم في مجرى زمان طويل جداً عدداً لا يُحصى من الملاحظات التي كانت تتبع بعضها البعض الآخر، فيدرك أن العمل المعقول مشروط بالقدرة على... تذكّر أهم التجارب وتنسيقها معاً...» هكذا وجد الإنسان «بالبحث والتدليل، عن طريق التجربة والخطأ، أولاً بشكل لا واعٍ، ومن ثمّ عن طريق التعلم (أو الإدراك الواعي) وبشكل تدريجي، الطريق الذي يقوده إلى الأمام، إلى خلق العلم، المعرفة، والكمال التقني»[3].

الأديان قديمة بِقِدَم الإنسانية نفسها، وما نعرفه حول تطورها التاريخي يدل أن الطور الأول في تحولها في بداية التاريخ كان طور الأرواحية الذي لا يزال قائماً في عصرنا. في ذلك الطور كان الإنسان يفسر العالم وما يحدث فيه كنتيجة لقوى أو «أرواح» توجه الكائنات الإنسانية والأحداث الطبيعية كما تشاء. أعمال الإنسان كانت تضعه رأساً أمام هذه الأرواح التي كان عليه أن يكسب رضاها ومساعدتها. الذين كانوا يقدرون على التدخل مع هذه الأخيرة كانوا يُمنحون سلطة تتجاوز ما درجنا على تسميته حالياً كسلطة روحية. كل شيء كان يخضع لهؤلاء الكهنة. «في غياب تفسير علمي للظواهر الطبيعية، كل شيء كان، بكلمة

(1) Kuhn, T. The copernican Revolution Harvard University press, 1957.

(2) Pals, D, op. cit.

(*) Synthesis.

(3) Hook, A, Reason and Ginius, The Philosophical Library, 1960.

مختصرة في يد الكهنة، وهذا كان يقود بشكل طبيعي إلى الخرافات، إلى تعدد الآلهة، وإلى الخلط بين الزماني والديني.

فك حصار هذا الوضع كان غير ممكن قبل ظهور الروح العلمي الذي يرى أن الآلهة تترك الطبيعة تعمل وفق قوانينها الثابتة. ظهور العقل العلمي الذي لم يكن فجأة بل نتيجة قرون عديدة (أو بالأحرى ألوف السنين!) من التطور، حقق منعطفاً جذرياً هائلاً في تفكير الإنسان وتفسيره للوسط الطبيعي، والاجتماعي التاريخي الذي يعيش فيه، وتقدماً حاسماً للإنسانية التي اكتشفت في ذلك حرية هائلة تستطيع استخدامها، وهي القدرة على التدخل في الطبيعة، في الوسط الذي تعيش فيه، وذلك بإدراك الطريقة الموضوعية التي تعمل بها»[1]. الثقافات البدائية «كانت من ناحية عامة على خطأ في تفسير تعاقب السبب والنتيجة في الطبيعة لأنها تعزو كل أنواع الأحداث لكائنات غير منظورة نتيجة جهل بتسلسل الأحداث التي يمكن الاعتماد والتدليل عليها وفق المذهب الطبيعي اللاشخصي»[2]. الإنسان البدائي لا يستطيع، في الواقع، ممارسة أي إدراك علمي، وهو عاجز عن استخدام مواد هذا الإدارك عندما تتوفر له.

* * *

المشاعر هي بالنسبة للإنسان البدائي أدوات الإدراك أو المعرفة، والرغبات تتقدم على الوقائع. إنه يتجنب مخاطر البحث عن المعرفة بإزالة التمييز بين الوعي والواقع، بين من يلاحظ والشيء الملاحظ، ويتوقع من ذلك تحقيق قناعة آلية ومعرفة معصومة للكون تنتج عن التركيز على المشاعر والمقاصد والتحديق بها. ما يصل إليه من ذلك يشكل مطلقاً غير قابل للشك، وعندما يتعارض الواقع الموضوعي مع ذلك، فإنه يتجاهل هذا الواقع ودروسه. إنه إنسان يعتقد أن ما يلاحظه وما يشعر به من رغبات، ما يحفزه من تصورات وتطلعات يمثّل حقيقة عليا تتجاوز الاعتراض عليها[3].

العقل البدائي الذي يدرك كالعقل ما ـ قبل ـ العلمي لا يفصل بين الرموز والواقع، بين الكلمات وبين الأشياء والأعمال الرمزية. من ناحية، وبين ما تعبّر أو ترمز إليه. بالنسبة للبدائي، الرموز هي الواقع الذي ترمز إليه أو جزء منه. في السحر أيضاً يُفترض بالكلمات والطقوس أن تمارس أثراً مباشراً في مجرى الأحداث. العقل الحديث ينبذ هذه العلاقة

(1) Malherbe, M, Les Religions De L'Humanité Criterion, Paris, 1992.

(2) Smith, H, op. cit.

(3) Rand, A, For The Intellectuel.

الوثيقة ويرى، على نقيض ذلك، أن الرموز تنفصل تماماً عن الواقع ـ فكلمة الماء، مثلاً، والماء كواقعة تنفصلان وهما مستقلتان. إن إسم الشيء ليس جزءاً متأصلاً في الشيء[1].

الرقى والطقوس التي تُستخدم في المجتمعات البدائية تختلف عن الصلوات «في كونها مستقلة عن حافز وشرعية المتضرع، ويجب أن تُقرأ أو تُنفذ بطريقة كاملة. فالقوة هي في الكلمات والأعمال ذاتها، أما القوة التي تتجه إليها الرقية فإنها تعمل آلياً إن كانت الكلمات صحيحة، بصرف النظر عن نوايا المتضرع أو «حالة النعمة». فالسحر مماثل للعلم في أن كليهما يعتقد أن العالم الخارجي يخضع لقوى لا شخصية. إنه يختلف عن العلم في المعتقد الذي يرى أن من الممكن التزلف لقوى الطبيعة بالكلمات». الرقى السحرية والصلوات الدينية «تعبّر عن المعتقد الأنوي بالقدرة الكلية التي تميّز الكلمات والأفكار»[2]. البدائية الفكرية «لا تميّز بين العمل وبين النتيجة المرغوب فيها «فالساحر الذي يصنع المطر يشعر فقط أنه يصنع المطر، وليس أنه يقلّد سقوط المطر كي يحدث سقوط المطر فيما بعد. عندما ابتدأ الإيمان بالسحر يضعف أخذ قدر من التمييز يظهر بين العمل المقلَّد والحادث الطبيعي. وهذا دفع لأول مرة إلى ظهور فكرة ما عن السببية»[3]. العلم الذي اتجه إلى إدراك وتفسير كل الظواهر الطبيعية، الاجتماعية التاريخية كظواهر تخضع لقوانين موضوعية متأصلة فيها ألغى كل هذا[4]. إن فكرة العلم الأساسية هي الموضوعية التي تعلن عن ذاتها في علاقات انتظامية متأصلة في طبيعة الواقع الخارجي[5]. الإنسان البدائي كان يخاف قوى وظواهر الطبيعة ولكنه لم يكن قادراً على أن يدركها أو يفسرها. فهناك شيء غامض خفي فيها، ويجب بالتالي أن تكون هناك قوى غير طبيعية تسيطر عليها. ولكن العلم أصبح قادراً بأن يدرك ويفسر هذه الظواهر، كالعواصف، الفيضانات، الزلازل، الضوء، الليل، الولادة، الشيخوخة، المرض، الموت؛ الخ. . . ولكن في طفولة الإنسان التاريخية كانت ظواهر كهذه تثير الخوف والدهشة والإجلال وتدفع إلى الإيمان بوجود قوى شخصية روحية غير منظورة تتدخل فيها، وتسيطر عليها[6].

هذه البدائية الفكرية كانت تدعو، من الفلسفة إلى الأنتروبولوجيا، إلى علم الاجتماع

(1) Horgan, G, op. cit.

(2) Croner, A, op. cit.

(3) Cornford, F.M. op. cit.

(4) Wittcut, op. cit.

(5) Croner, A, op. cit.

(6) Wender, h, op. cit.

وعلم النفس، إلى المقارنة بين الإنسان والحيوان قصد إبراز ليس فقط ما يميّز الأول عن الثاني بل أيضاً التماثل القائم بينهما(*). الاختلاف الأساسي الجذري الذي يميّز الإنسان هو أنه يتميز بوعي مفاهيمي(**) في حين أن الحيوان يقتصر على إدراك حسي(***). الأول يعتمد على الوعي الذي يستطيع به أن يقف على مسافة ما من موضوعه ومن ذاته نفسها، فينظر إليهما وكأنه ليس جزءاً منهما، والثاني يعتمد على الأحاسيس في تحديد علاقته بنفسه وبالوسط الخارجي.

الحيوان عاجز عن النقد، أو ممارسة الخاصة النقدية التي تقتصر على الإنسان، إنه كائن لا يملك سيطرة على عمل الدماغ، لا يدرك وظيفته، ولا يستطيع الشك بمضمونه. إن وجوده يتطابق ـ على عكس الإنسان ـ مع جوهره، وأعماله لا تتناقض بالتالي مع تطلعاته. فالواقع هو، بالنسبة له، أي شيء يحسه أو يشعر به. إدراك الحيوان هو إدراك حسي، «إدراك لا يمتد إلى ما وراء ما هو عفوي، مباشر، معطى، غير إرادي... وعي الإنسان يشارك الحيوانات في الطورين الأولين من تطوره، الأحاسيس والإدراكات الحسية؛ ولكن هناك حالة ثالثة، المفاهيم التي تصنع منه إنساناً. الأحاسيس تندمج آلياً في إدراكات حسية من قِبل دماغ الإنسان أو الحيوان. ولكن دمج الإدراكات الحسية في مفاهيم بعملية مجردة يعني عملاً يملك الإنسان وحده القدرة على صنعه ـ وعليه صنع ذلك كخيار. إن عمل التجريد وتكوين المفاهيم هو عمل عقل، وفكر: إنه ليس آلياً أو غريزياً، لا إرادياً أو معصوماً. فالإنسان يجب أن يقوم به، يغذيه ويتحمل مسؤوليته(1).

هذا العمل التجريدي أو تكوين المفاهيم بلغ حالياً طور الفكر العلمي، وبالتالي فإن العجز عن ممارسة هذا الفكر يعني حالة تخلّف تكون أقرب إلى الطورين الأولين منها إلى الطور التاريخي أو المجتمع الحديث، طور العلم والعقل العلمي. هذه الطفولة التي تقترن بالبدائية الفكرية ظاهرة تشارك فيها المجتمعات ما ـ قبل ـ الحديثة. إنها ظاهرة نجدها،

(*) هنا أشير فقط إلى الموضع لأن مجال الدراسة الحالية لا يسمح بأي انشغال جدي به. ولكن القارئ يستطيع الرجوع إلى كتاب «الإيديولوجية الانقلابية. قسم المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية»، كتاب «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات الحديثة»، قسم «تفسير فكرة المجتمع الجديد، وكتاب «من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية»، حيث أقدم تفسيراً عاماً مركزاً لذلك، أو أنتروبولوجيا فلسفية أساسية يمكن الانطلاق منها في تكوين فلسفة تاريخية عامة.

(**) Conceptual.

(***) Perceptual.

(1) Rand, A, For the Intellectual.

مثلاً، حتى في بلد كإسبانيا التي دخلت الحداثة بشكل جدي في العقود الأخيرة وتتقدم كثيراً على بلدان العالم الثالث(*).

* * *

البدائية الفكرية شخصنت كل شيء بشكل ثابت مستقر. فالأشجار والأنهار، والهواء، والشمس، والكائنات الحية، الخ... وكل شيء كان وحدة حية واعية بالنسبة لها. مفهوم العقل، ثم مفهوم القانون الموضوعي ألغى كل هذا. لهذا كان إنسان هذه البدائية، الإنسان البدائي، دون تاريخ، لأن التاريخ هو نهائياً تاريخ الفكر[1]. لهذا ميّز اليونانيون القدماء أنفسهم عن البرابرة، في قدرتهم على التفكير، وعلى ممارسة العقل.

هنا يجب الإشارة مرة أُخرى أن الحديث عن هذا العقل ـ وخصوصاً تطوره إلى عقل علمي ـ الذي يميّز الحضارة عن البربرية، لا يعني أنه يميّز جميع الناس الذين كانوا من صنع الأولى وينشأون فيها، أو حتى أكثريتهم. فعلى الرغم من كل ما حدث من دعوة إلى العقل، من تعميم له، وشكوى من غيابه، أو من معارضته أو محاربته من قبل مؤسسات وأنظمة مختلفة عبر التطور الحضاري، لم يستطع الإنسان أن يعبر الخط الفاصل بين البربرية والحضارة. فهو لا يزال يسلك بشكل عام بطرق لا عقلانية. كما حدد جون ستورات ميل، في القرن التاسع عشر، النوع الإنساني «كمزيج من بعض العقلاء والكثيرين من الحمقى». هذا لا يعني طبعاً أن هذا العقل كان عاجزاً في ممثليه عن جرّ الواقع معه وتحويل التاريخ. هذا بالضبط ما كان يحدث. ما يحتاج إليه إحياء النضال الوحدوي حالياً هو بالضبط إنتيليجنسيا تمثّل هذا العقل وخصوصاً كعقل علمي. الأمثلة التي أقدمها حول أهم القضايا العربية كأمثلة على سقوط الإنتيليجنسيا تدل أن هذه الأخيرة كانت تكرر نفس التفاسير

(*) إن أحد المفكرين الإسبان الكبار، ميرناندو ديازر ـ بلاخا، يصف السلوك الذي يكشف عنه الفرد الإسباني في حياته اليومية، ويخلص منه إلى القول «بأن جوهر الهوية القومية الإسبانية هو الكبرياء، إيحاءات عجرفة، إستعلاء، وأنانية..» ثم يفسر ذلك «كنتيجة لتربية تقليدية سلطوية هي، في الواقع، خاصة نماذج السلوك في أميركا اللاتينية». ثم يضيف أن الإسباني يشبه كثيراً الولد... فهو أناني مثل الولد، تافه مثل الولد؛ وهو مثل الولد يريد دائماً ما يريد، وهو مثل الولد يحب أن يكون مركز الاهتمام». إن هاريسون الذي يرجع إلى هذا القول يضيف بأن ملاحظات ديازر بلاخا حول عدم نضج الإسباني تذكّرنا بملاحظات مماثلة وصل إليها آخرون من دراسات أخرى لبعض مجتمعات أمريكا اللاتينية التي تنحدر تاريخياً من الشعب الإسباني. ثم يشير إلى دراسة بانفيلد حول بلده في جنوبي إيطاليا كانت جزءاً من مستعمرة إسبانية لأكثر من قرنين، وتكشف عن الظاهرة نفسها لأن سكانها يسلكون كأولاد كبار، مما يعني أن هذا التماثل يعود إلى تقليد خلقته سيطرة إسبانيا عليها.

(1) Witcutt, W. P. op. cit.

اللاعلمية في تفسير ما تريد تفسيره فلا تتساءل، بكلمة أخرى، إن كان هناك سبب أو تفسير آخر، إن كان نمط التفكير الذي تنطلق منه قادراً على توفير تفاسير صحيحة. «تجاهل القيام بهذا هو ميزة أساليب التفكير الطفولي والبدائي»[1]. البدائية الفكرية لا تستطيع، كما رأينا، ممارسة أي إدراك علمي، وهي عاجزة عن استخدام مواد هذا الإدراك عندما تتوفر لها. سقوط الإنتيليجنسيا العربية يكشف أيضاً عن هذا العجز فيها.

هذه الإنتيليجنسيا تبدو تافهة في عجزها أمام التاريخ وتحدياته، ولولا النكبات والآلام التي ترتبت على أعمالها، لكان يجب القول إنها تبدو هزلية ومضحكة. وإن كان التنافر جوهر الكوميديا، فإن الهزلي وليس التراجيدي يكون خاصة هذه الإنتيليجنسيا.

«المعلم» (كونفيوشس) قال «إن العناصر الأساسية لحكومة جيدة صالحة هي الغذاء الكافي، الأسلحة الكافية، وثقة الشعب».

ولكن تزو كونغ سأل «إن كان يجب التنازل عن واحد من الثلاثة، فما هو العنصر الذي تتخلى عنه؟».

«الأسلحة» قال المعلم.

«ولكن لنفترض»، قال تزوكونغ «إنه يجب التنازل عن واحد من العنصرين الآخرين، أيهما يكون العنصر الذي تتخلى عنه؟».

«الغذاء» قال المعلم «منذ أزمنة سحيقة كان الموت قدر جميع الناس، ولكن شعباً دون ثقة يخسر فعلاً ذاته».

سقوط النضال العربي الحالي يقترن، كما رأينا، بسقوط الإنتيليجنسيا؛ وهذا السقوط يعني، إن استمر، خسارة الثقة بمقاصده، وهذا يعني، في دوره، أن الشعب العربي ككل «يخسر فعلاً ذاته». بما أن الإنتيليجنسيا كانت مسؤولة عن هذا السقوط في دورها كأداة للوعي الذي كان يُرشد هذا النضال، يقوده، يترجم ويحدد علاقته بالواقع الذي كان عليه تغييره، فإن تجديد هذه الإنتيليجنسيا، أي تجديد النمط الفكري التبشيري أو الذاتي الذي كانت ولا تزال تعمل فيه، يصبح ضرورة ملحّة في إحياء النضال العربي، ونقله إلى صعيد تاريخي جديد أعلى. ولكن هذا يعني ضرورة ظهور إنتيليجنسيا جديدة يكوّنها نمط فكري آخر يمكن أن يكون فقط النمط العقلاني العلمي. مرحلة الهزائم، وخصوصاً في حلقتها الأخيرة، الاستسلام التام للاحتلال في فلسطين، قضت ليس فقط على ثقة قطاعات كبيرة من

(1) Thouless, R. op. cit.

المثقفين بالحكومات والقيادات والأنظمة العربية، بل خلقت ـ كما أشرت في سياق سابق ـ شعوراً عاماً بوجود خلل ما في هذه الإنتيليجنسيا، وبالتالي استعداداً ذاتياً عاماً للعمل على تجديدها في إنتيليجنسيا جديدة. ولكن المشكلة هي أن البديل غير متوفر، وهو لن يتوفر دون توفر نمط فكري علمي عام متناسق الجوانب يتم الانطلاق منه في صياغة نظرية علمية تستطيع أن تفسر بشكل جامع جوانب السقوط الأساسية وكيفية الخروج منه. عندئذ يمكن تحويل الشعور والاستعداد إلى واقعة، إلى ظهور إنتيليجنسيا جديدة، لا يمكن دونها إحياء النضال الوحدوي ونقله إلى مستوى تاريخي أعلى(*).

(*) سأعود إلى هذا الموضوع بدراسة أخرى بعنوان «ما العمل؟».

(7)

الذبذبة

الذبذبة تشكل هي الأخرى عطلاً أو انحرافاً فكرياً ذاتياً آخر يتفرع كالجوانب أو الانحرافات الأخرى من الخلل الأساسي وهو العقلية التبشيرية الذاتية التي ترجع إليها الإنتيليجنسيا غير واعية كقاعدة للنمط الفكري العام الذي يوجه أعمالها. فكل هذه الجوانب أو الانحرافات تترابط في هذا النمط وتعود نهائياً إلى هذه العقلية. الذبذبة تترتب أيضاً على هذا النمط، تعود إليه، وتنتج عن عمل جوانب الخلل الأخرى. فإن كانت أشكال الوعي التي تنطلق منه تعني التجزيئية، النَفَس القصير، تقدم اللفظة على الواقعة، الطفولة الفكرية، البدائية الفكرية، فإنها يجب أن تعني الذبذبة. فكل هذه الأشكال تعني وعياً عاجزاً أساسياً عن رؤية الأحداث التي يواجهها كأحداث قائمة في ذاتها، مترابطة في انتظامية موضوعية تتجاوزها وتوجهها كأحداث فردية. هذا يتنافى مع جدلية العقلية التبشيرية الذاتية التي ينطلق منها. إنها عقلية تعني، كما رأينا، وجوداً مباشراً، دون قدرة على التخطيط الموضوعي البعيد المدى. الخلل الذي تكشف عنه الإنتيليجنسيا هو في التحليل النهائي، هذه العقلية التي تتمحور، واعية أو غير واعية، على ثقة تامة بعدالة قضيتها، وبأن هذه العدالة تضمن، عاجلاً أو آجلاً، إنتصار هذه القضية (أو القضايا) التي تلتزم بها. فكل ما يحتاج إليه النضال هو الإيمان بهذه العدالة. ولكن فرضية العدالة لا تستطيع أن تحفز في ذاتها النضال لمدة تاريخية طويلة، أو تجديده باستمرار عند تعثّره. ولهذا فإن العقلية التبشيرية تخلق مناخاً يدفع إلى الذبذبة لأنه مناخ تنقصه القاعدة الموضوعية التي تحتاج إليها الاستمرارية على موقف إيديولوجي، سياسي أو استراتيجي واحد. فالمشاعر والرغبات والتطلعات الأخلاقية التي لا تنظّمها نظرية علمية (أو إيديولوجية متكاملة الجوانب، عميقة الجذور) تعني انفعالات، والانفعالات تعني الذبذبة.

عندما لا توجد هذه النظرية أو المعرفة العلمية كمركز مُنظِّم لأعمال الإنتيليجنسيا، فإن هذه الأعمال تخسر وحدتها فتتناثر وتسود الذبذبة. لهذا ليس من الغريب أن نجد بأن هذه الإنتيليجنسيا كانت تعمل كبائع الصحف الذي يتخذ مكاناً معيّناً ويعلن بنفس الصوت عن صحف متضاربة في سياستها واتجاهاتها الإيديولوجية. إنها كانت تغيّر أفكارها كما لو أنها كانت تغيّر ثيابها، فتنقض اليوم ما تعهدت به الأمس، وتتحول غداً عما كانت قد التزمت به اليوم، وفي مجرى ذلك تحوّل النضال الثوري إلى شيء شبيه بسيرك تعمل فيه كجماعة من المهرجين. فهي مع كل اتجاه سياسي يؤكد وجوده، تتكيف مع كل وضع جديد إلى أن يخسر أهميته، تعطي ولاءها للاتجاه أو الوضع بسبب هيمنة مؤقتة لوجوده، وليس نتيجة إدراك علمي للواقع، نظرة عقلانية علمية إلى التاريخ الذي يتمخض عنه في ضوء مقاصد ثابتة(*). إنها كانت ـ في أكثريتها أو قطاعات واسعة فيها ـ تمارس ذلك دون أن تنقاد لإدراك أو مبدأ عام ينظّم أعمالها ومواقفها، دون أن تحاسب أو تعاقب على ذلك. إنها ذبذبة تذكّر، بما تكشف عنه من تفاهة فكرية في أعمالها وأفكارها، «بأبطال» روايات سارتر، بيكات، يوفسكو، پيراندلو، ساروت.

هذه الذبذبة تكشف أن «قناعات» الإنتيليجنسيا هشة، وهي هشة لأنها تعكس ذاتاً هشة فكرياً وإنسانياً. «ليس هناك من شيء أكثر خطأ... من الفشل بأن نرى أن «غياب القناعة» بين المثقفين هو فقط الجانب الآخر للواقعة التالية، وهي أن هؤلاء هم الوحيدون الذين يكونون في موقع يستطيعون فيه أن يكونوا ذوي قناعات فكرية». الذبذبة السياسية والإيديولوجية المتسارعة التي كشفت عنها الإنتيليجنسيا العربية، دللت بوضوح أنها عاجزة عن هذه «القناعات». إما أن هذه الإنتيليجنسيا لا تملك أية ذاكرة تاريخية أبداً، وهذا غير ممكن، لأن موضوع الذاكرة هو أعمالها، أعمال صدرت عنها في الأمس القريب؛ وإما أنها دون أي إدراك عقلاني موضوعي يستطيع أن يربط بين هذه الأعمال، وهذا هو الاستنتاج الصحيح. فهي ولا شك تذكر هذه الأعمال أو المواقف المتناقضة، ولكن عاجزة عن النظر إليها ككل مترابط يعكس تكويناً فكرياً واحداً يخترقها ويربط بينها. ولكن هذا يعني نظرة أو بنية فكرية ذاتية تنطلق منها، وتعمل وفق مفاهيم تبشيرية، وبالتالي انفعالات وردود فعل

(*) إنها، مثلاً، كانت في قطاعات واسعة منها أو في أكثريتها، تنتقل من حزب البعث إلى الناصرية، إلى معاداتها، إلى الساداتية، إلى الماركسية، إلى الخمينية، ثم إلى الماركسية، إلى إحدى الحركات الإسلامية، ومن مقاومة إسرائيل والصهيونية (والاحتلال) إلى التآخي معهما وتكريس الاحتلال. في الأمثلة التي أقدمها يجد القارئ عدداً كبيراً نسبياً على هذه الذبذبة.

انفعالية، الذبذبة السياسية والإيديولوجية تكون نتيجة طبيعية[1]. «الاستمرارية في الذات ترتبط بالطريقة التي يربط بها الناس بين تجاربهم، أعمالهم ومقاصدهم، من يوم إلى آخر، من سنة إلى سنة، وعبر حياتهم»[2]. ولكن إن كانت هذه الطريقة غير متوفرة (في موضوعنا، نظرية موضوعية علمية)، فإن الشعور بالاستمرارية يزول، وتتحول الذات إلى ذات آنية تنفعل بالأحداث عاجزة عن المبادرة، وهذا يعني حالة من الذبذبة. «النظام هو» في عبارة پول كلوديل الجميلة، «لذة العقل، ولكن البلبلة هي هذيان الخيال»[3].

الفكر الذاتي ـ التبشيري يختلف عن الفكر العلمي أو النقدي في كونه فكراً لا يبالي، كما أشار عدد من المفكرين، «بالتناقضات التي تصدر عنه». هذه اللامبالاة بالتناقض تفسر كيف أن هذه الإنتيليجنسيا كانت تنتقل، بين ليلة وضحاها، من موقف إلى موقف آخر نقيض دون أن تعي ذلك أو تحاول تصحيحه حتى عندما يتدخل العقل العلمي أو النقدي لتذكيرها به. لهذا كان من الممكن لفكر كهذا ـ الفكر الذاتي ـ أن يعبّر عن الأفكار والتصورات الأكثر تناقضاً تبعاً لما توحي به اللحظة الراهنة. «شكسبير عبّر في مسرحه بشكل مثير فريد عن هذه الظاهرة»[4].

إن سلسلة طويلة من المفكرين، الفلاسفة وعلماء اللاهوت، علماء النفس والشعراء، نبّهوا بأن خيال الكائنات الإنسانية يتقدم كثيراً على إمكاناتها المادية أو العملية. هذا قد يكون لعنة كما قال قسم منهم أو قد يكون بركة كما قال القسم الآخر، ولكن المهم هو أن هذه القدرة هي خاصة الإنسان ولا يمكن إغفالها في دراسته أو دراسة أعماله. «فالكائنات الإنسانية» قد تكون «مصابة بلعنة قوى خيالية تتقدم على قواها المادية»[5]، ولكن هذه القوى هي سر عظمة الإنسان عندما يكون قادراً على تطويعها في خدمة فكرة كبيرة. ولكن ما يجب التنبيه إليه بشدة فيما يتعلق بموضوعنا هنا، هو أن هذه القدرة أو الخاصة تحتاج، كي يكون عملها السياسي أو نضالها الثوري فعالاً في الواقع فلا يتحول إلى هذيان حوله، إلى عقلانية موضوعية أو علمية تستطيع استخدام طاقتها وما يمكن أن يتوفر لها من إمكانات في تحقيق مقاصدها عملياً، هذا إن كان القصد ـ كما هو هنا ـ تغيير الواقع في الاتجاه الذي يُراد له أو

(1) Manheim, K, op. cit.

(2) Hewitt, J, Dilemmas of The American Seep.

(3) Moscovici L'Age des Foules, Editions complexe paris, 1981.

(4) Ibid.

(5) Lasch, Ch. op. cit.

منه. ولكن عندما تُستخدم خارج هذه الضوابط، فإنها تخسر علاقتها مع الواقع فتجد ذاتها بعيدة عنه وعن التجاوب معه والتأثير فيه، هذا إن لم نقل سيادته.

ما يصنعه عادة أكثر الناس عندما يكونون فتياناً هو «أنهم يتبعون»، كما يكتب باكر، «أفكار شخص معيّن، ثم شخص آخر، وهذا يتوقف على من يكون في وقت معيّن أكثر بروزاً في آفاقهم»[1]. فالشخص ذو الصوت العميق، المظهر الأقوى، أكبر قدراً من النجاح والسلطة، هو الذي يحصل على ولائنا الموقت، فنحاول أن نشكل مثلنا تبعاً له. ولكن مع مرور الحياة تحقق منظوراً حول ذلك، وكل هذه التصورات المختلفة حول الحقيقة تصبح صوراً تدعو قليلاً إلى الإشفاق. ولكن الكاتب يتكلم هنا عن تجربة فتيان، ومن ثم أكثرية الناس. ولكن ليس عن إنتيليجنسيا مسؤولة، أو يفترض بها أن تكون مسؤولة عن العمل السياسي أو النضال الثوري، وعن تحقيق مقاصد معيّنة عملياً، في أرض الواقع.

هناك عدد من المفكرين والفلاسفة الذين وقفوا عند هذه الظاهرة، ابتداءً من كياركجارد في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ومروراً بفرويد، إلى سارتر، هؤلاء كانوا يصفون ويحللون الطرق المختلفة التي يلجأ إليها الناس الذين يتجنبون العمل على إنضاج شخصيتهم الفردية ونموّها، فيتبعون طرق حياة آلية، غير نقدية، فهم زائفون لأنهم لا ينتمون إلى أنفسهم، لا يمثلون شخصيتهم الخاصة، لا يعملون من مركز شخصي خاص، لا يرون الحقيقة الواقعية (Reality) كما هي[2].

الإنسان لا يستطيع أن يستخرج من ذات قائمة في ذاتها مادة لعمل خلاق كبير، من دون الانطلاق من «نظام» ما ينظّم علاقتها مع الخارج، المجتمع، التاريخ، العالم؛ أو دون الالتزام بقضية كبيرة يركّز على دراستها أو خدمتها من زاوية نظرية فعالة. «كيف يمكن لإنسان أن يستمد من ذاته، دون الرجوع إلى خارج جذري وأكثر أهمية وثقلاً منه، المادة لعظمة حديثة؟»[3].

بما أن العقلية التبشيرية تتجاهل هذا البعد الأساسي في نضوج الذات والكشف عن إمكاناتها، لا تعكس وعياً يدرك العالم، أو الواقع الذي تتعامل معه، كنظام خارجي موضوعي تنظّمه اتجاهات وتحولات موضوعية، بل تنطلق أساسياً من الذات في ذاتها، وترجع إليها دون ضابط عقلاني أو علمي ينظّم علاقتها موضوعياً مع الخارج، فإن الذبذبة

---

(1) Becker, E, op. cit.

(2) Ibid.

(3) Ferry, L, L'Homme-Dieu, Grasset, Paris, 1996.

تكون نتيجة تفرض أساسياً وجودها. إنها تنتج عن «الاتجاه إلى ازدراء العام والنموذجي وتحويل السيرورة التاريخية إلى سلسلة من الاضطرابات المنعزلة، الفريدة، والعابرة»[1]. إن عقلية تنطلق من رغبات الذات وحوافزها وترجع إليها، تكشف عن وجودها وتعيشه كهلوسة، أو كوهم، أي كحالة تنقصها القدرة على الثبات، الاستقرار والاستمرار، وهذا يعني طبعاً الذبذبة كَوجه آخر له. فرويد مثلاً، حدد الوهم كما يلي «إننا ندعو اعتقاداً ما وهماً عندما يكون تحقيق الرغبة عنصراً بارزاً في الحثّ عليه، وفي الوقت نفسه متجاهلاً لعلاقاته مع الواقع، تماماً كما يصنع الوهم»[2].

بما أن الإنتيليجنسيا العربية تجاهلت العقلانية العلمية، فإن أفكارها وأعمالها كانت بالتالي تنشغل تلقائياً بما تستطيع رؤيته مباشرة. ولكن بما أن كل شيء يمكن ملاحظته مباشرة هو جزء من سيرورة أو من كلّ أكبر، فإن الإقتصار عليه أو الانشغال به يعني الجانب الآني في الأحداث أو الواقع، أي الجانب الذي يعني بطبيعته، بجدليته الخاصة الذبذبة.

الإنتيليجنسيا تظهر في مراحل انتقالية، في مجرى أزمات كبيرة؛ وهذه تعني نظريات واتجاهات فكرية متناقضة، وحركات سياسية متصارعة. هذا يعني أن الإنتيليجنسيا التي تمثّلها يجب أن تعتمد العقل النقدي كأداة لها، لأنها تعني في وجودها ذاته كإنتيليجنسيا الرجوع إلى هذا العقل والاعتماد عليه. هذا يعني أن قناعاتها ومواقفها قد لا تكون ثابتة راسخة في كثير من الأحوال، وهي تكون، في الواقع، في حالة كهذه إن لم تكن هذه القناعات والمواقف مبنية على أساس علمي صحيح يعكس عقلانية علمية معيّنة كأساس لها. هذا يعني أن الذبذبة تكون ـ في غياب هذا العنصر الأخير ـ متأصلة في طبيعة عمل الإنتيليجنسيا نفسه.

تناقضات المرحلة الانتقالية المتزايدة حدة مع الوقت، والتحولات الحضارية الحديثة الكثيفة والمتسارعة التي يواجهها المجتمع العربي ـ وبلدان العالم الثالث ككل ـ تعني عندما تتوفر أداة تضبطها (إيديولوجية حديثة، فلسفة أو نظرية اجتماعية معيّنة) فقدان الشعور بهوية ثابتة، أي شعور جماعي سليم فعال بواقع أو حقيقة واقعية (Reality) واحدة، وبالتالي أرضية متينة مشتركة للتعبير عن تجارب مشتركة والتعامل معها في خط منسجم فعال. هذا الواقع المبعثر لا يعني فقط بعثرة متزايدة للأفراد والجماعات المختلفة، بل للذات الفردية ذاتها. فالذات، وليس فقط المجتمع، تخسر وحدتها عندما تزول قواعد حياة اجتماعية سياسية موحدة، قواعد عمل جماعي موحد، وهذا يعني أنها تصبح عاجزة عن الانسجام والترابط في

(1) Morgenthau, H, op. cit.

(2) Freud, S, The Future of An Illusion Anchor, 1957.

ذاتها[1]؛ النتيجة تكون الذبذبة. عندما يخسر المجتمع القدرة على التعامل مع التاريخ يرتدّ إلى ذاته، ولكن عندما لا يجد في ذاته الإمكانات الضرورية لتعامل فعال كهذا، فإنه يفرز حالة تزيد من هذا التمزق الداخلي، من هذه البعثرة الذاتية.

* * *

الملاحظات السابقة تدعو مباشرة إلى الكلام عن «أزمة الهوية» التي تمتد إلى الإنتيليجنسيا بشكل متزايد. فالأسباب التي أشرنا إليها كأسباب تقود إلى الذبذبة تقود أيضاً إلى هذه الأزمة. فالذبذبة تعني في ذاتها، في ظهورها، أزمة الهوية، أي غياب ذات ثابتة مستقرة كقاعدة ينطلق منها الفرد في تعامله الخارجي. عندما نكوّن ظرف التفكير والسلوك نتيجة ضغوط خارجية، أو تكيّف صرفٍ مع هيمنة اتجاه معيّن، وليس كجزء من هوية صحيحة، أي هوية ثابتة عميقة الجذور، متكاملة الجوانب، فإنها تتغير أو تزول بسرعة عندما يتغير الاتجاه أو الضغوط لمصلحة اتجاه أو ضغوط أُخرى. ولكن عندما تكون مغروسة في هوية كهذه، فإنها تتميز عندئذ بقدرة كبيرة على الاستمرار، وتتغير فقط عندما يحدث تغيير أساسي فيها، أي الهوية. لهذا نجد أن من الممكن القول إن تحديد الهوية الأكثر انتشاراً في علم النفس والمدارس المختلفة التي تمثّله، هو أنها تنظيم للطاقات الإنسانية حول مركز معيّن، في متابعة مقاصد معيّنة. كثيرون من علماء النفس أكدوا، في الواقع، بوضوح أن الهوية أو الشخصية تعني «وجود سلطة مركزية أو ذاتٍ تدمج العناصر المختلفة التي تتكون منها»[2].

قد يُقال أو إن ما تقدم قد يدفع إلى القول، إن المثقف العربي تائه يفتش عن هوية، ولكن الخطأ في قول كهذا هو أنه لا يعي ذلك، ولا يدرك أنه تائه بحاجة إلى هوية، إلى ولادة أخرى في إطار هوية جديدة. الذبذبة تمثّل، في الواقع، «شخصيات» مختلفة، ولكن الإنتيليجنسيا التي كانت تمثّلها، فتنتقل من واحدة إلى أخرى، لم تكن تعي هذا التعدد وما يعنيه، على الرغم من أن هذا الانتقال كان يحدث بسرعة وبين نماذج متناقضة. ظاهرة كهذه يمكن أن تمثّل حالة طفولة لأن الانتقال كان يحدث كانفعالات، ولكنها يمكن أيضاً أن تمثّل حالة مرضية لأنها تماثل الحالة النفسية التي تقترن بمرض تعدد الشخصيات في الفرد الواحد.

الحالة المرضية تعني أيضاً، فيما تعنيه، حالة يخسر الفرد فيها وحدة الهوية فتنقسم هذه

(1) Senior, op. cit.

(2) Gatchel and Means, op. cit.

الهوية على ذاتها، وتصبح سلسلة من اللحظات المنفصلة[1]. «تضخم الوعي بالأنا[*] يسير يداً بيد مع خسارة الفردية الصحيحة التي تجد جذورها دائماً في خلفية تتجاوز الفرد»[2]. دون خلفية كهذه، خلفية رجعتُ إليها في هذا الفصل وأشرت إلى العناصر التي تمثلها، أو دون أوضاع موضوعية ملائمة، فإن هذه الهوية تمتنع على الفرد. دون أوضاع كهذه فإن العمل السياسي أو بالأحرى قياداته، تبدو عائمة مرتبكة، مترددة، تفكر دون إيمان، تعمل دون قناعات حقيقية وطيدة، وتُصدر التصريحات والبيانات ولكن دون قدرة على التدخل الفعال في الواقع لمصلحة الأهداف التي تعلن عنها، وبالتالي «تترك» للأحداث أن تقرر وتحسم الموقف.

الرجوع إلى مفهوم الهوية كمفهوم أساسي في تحليل الأعمال والأفكار التي تصدر عن الإنسان، يشكل مفهوماً أساسياً ليس فقط في العلوم النفسية بل في العلوم الاجتماعية أيضاً[3]. التوجيهات التي يتصل بها الفرد بالعالم تشكل جوهر هويته. فالهوية يمكن أن تحدد كالشكل الذي يوجه الطاقة الإنسانية... إن العادات والآراء العميقة الجذور جداً التي تميّز الفرد وتمتنع على التغيير تنمو من بنية هويته: «إنها تعبّر عن الشكل الخاص الذي يحدث به توجيه الطاقة في هذه البنية»[4].

الهوية هي التنظيم أو القالب الذي ينسق جوانب السلوك أو أعمال الفرد وأفكاره نفسها في وحدة عامة مستقرة. إنها تشير أساسياً إلى المجموعة الثابتة الفريدة من التصرفات والميول، الأفكار والمشاعر التي تميّز فرداً أو جماعة معيّنة. ولكن هذه الأعمال والأفكار، التصرفات والمشاعر تحتاج، كي تحقق هذه الوحدة، إلى أداة أو قاعدة تنظّمها، كما أشرنا سابقاً، كوحدة تعني أساسياً استمرارية شخص أو جماعة، تماثله أو تماثلها في كل الأوقات، وفي كل الأوضاع. إنها، كما يكتب أحد الباحثين المعروفين، الحالة أو الواقعة التي تشير بأن شخصاً أو جماعة هي نفسها وليس أية جماعة أو شخصٍ آخر[5]. «إنها تعكس ثباتاً في السلوك الاجتماعي والمعرفة الذاتية»[6]. لهذا كتب فروم، من الممكن اعتبار نظام الهوية

(1) Sypher, W, Loss of The Self.

(*) Ego-Consciousnen.

(2) Adler, G, Dynamics of The Self, Coventure, London, 1989.

(3) Hewitt, J, op. cit.

(4) Fromme, E. Man For Himself.

(5) Lasch, Ch. The Minimal Self, W.W. Norton, 1984.

(6) Mitscherlich, A, Society Without The Fatter Harcourt, Brace and World, 1963.

كالبديل الإنساني لآلية الحيوان الغريزية. عندما توجه الطاقة الإنسانية في طريقة معيّنة، فإن السلوك يحدث وفقاً لها»[1]. وسيمون دي بوفوار كتبت «ليس من أحد يولد كامرأة، بل يولد فقط كأنثى، ثم يصبح امرأة تبعاً للنماذج والمعاني التي توفرها الحضارة»[2].

عندما لا تتوفر الهوية بهذا المعنى، وهي لا تتوفر دون إيديولوجية فعالة ـ أي إيديولوجية تجاري جدلية حركة التاريخ عقلانية موضوعية، نظرية أو معرفة علمية، فإنها تتبعثر إلى أجزاء مختلفة، أي إلى حالة تقود إلى الذبذبة وتغذيها. هذه ظاهرة تطالعنا في جميع المراحل التاريخية الانتقالية والأزمات الكبرى ـ كما نجد مثلاً في المراحل الأولى من التحديث في الغرب سابقاً، وفي بلدان العالم الثالث حالياً. في مجرى هذه المراحل والأزمات يخسر الفرد عادة (والمجتمعات) وجهته، يشعر أنه في حالة ضياع لا يتعرف فيها على هويته الذاتية نفسها. الاختلال الذي يحدث في العلاقات التقليدية، واقتلاع الجذور الذي يرافقه، وتفتت القيم الذي يعكسه يولد ارتباكاً عاماً يمزق وحدة الشخصية إلى أن تتم إعادة بناء هذه العلاقات والجذور في مجتمع أو نظام جديد يعكس هوية جديدة. في عام 1958، كتب يفتوشنكو، الشاعر الروسي الشاب، الكلمات التالية التي تعبّر خير تعبير عن هذه الحالة التي أشير إليها، وهي: «أنا هكذا وليس هكذا، أنا كادح وكسول، أنا خجول وصفيق، خبيث وطيب؛ في نفسي يوجد خليط من كل شيء من الغرب إلى الشرق، من الحماس إلى الحسد...»[3].

في الخمسينات أخذ علماء الاجتماع والتحليل النفسي يتكلمون عن ذات مائعة، متقلبة وإشكالية «تُمنح اجتماعياً وتُغذّى اجتماعياً في عبارة پيتر بيرغر. إن معنى الهوية النفسي الذي تحوّل إلى استخدام شائع، «أضعف أو أزال تماماً الترابط بين الهوية واستمرارية الشخصية». إنه كان يستثني احتمال تحديد الهوية بقدر أساسي كأعمال شخص وتسجيل عام لها. هذا المفهوم يدل في معناه الجديد على «زوال العالم أو المجتمع السابق الذي كان ثابتاً يولد الطمأنينية في تماسكه ووحدته». يجب أن نذكر «أن المعنى القديم كان يشير إلى أشخاص وأشياء، ولكن الاثنان خسرا تماسكهما في المجتمع الحديث، وضوحهما واستمراريتهما. الهوية أصبحت غامضة وإشكالية، ليس لأن الناس أصبحوا لا يشغلون مكانات اجتماعية ثابتة، بل لأنهم أصبحوا لا يعيشون في عالم يوجد بشكل مستقل عنهم»[4].

(1) Fromme, E, Man Makes Himself.
(2) Simone De Bouvoir, The Second Sex. A. Knopf, 1953.
(3) Mehnert, Klaus, Soviet Man and His World, 1961.
(4) Lasch, Ch, op. cit.

دون الاعتراف بعالم مستقل عنها، بوجود قائم في ذاته، فإن الذات تكون الحقيقة الوحيدة الأساسية التي تستطيع الإنتيليجنسيا الرجوع إليها. هذا يقود ليس فقط إلى الذبذبة، كما رأينا، بل إلى النرجسة كالوجه الآخر لها، في مواجهته لواقع لا يُرضي مطلب العقل للوضوح، للمعنى، فإن المثقف يخلق عالماً ذاتياً آخر ثابتاً يعكس رغباته وتطلعاته، ويفرض وجوده. التركيز على هذا العالم، على الذات، يزداد شدة والعجز عن إحداث ما تريده الإنتيليجنسيا من تحولات أو تحقيقه من مقاصد، فيصبح التقوقع في الذات وعليها مخرجاً وملجأ، وهذا يعني النرجسة. إنها في هذا السياق تعكس ليس فقط محاولة في الهروب من عالم عدائي والالتجاء إلى عالم بديل يجد أساسه في الذات، بل هروباً من ذات عاجزة رجعت إلى ذاتها وانطوت عليها كمخرج لها. هذا يعود نهائياً وأساسياً إلى العقلية التبشيرية التي تكون عاجزة في تكوينها الذاتي الأخلاقي نفسه عن التعامل بنجاح مع التاريخ، عن التغلب على تحديات الواقع الذي تعمل على تغييره، فترجع بدلاً من ذلك إلى انشغال نرجسي بذاتها. فالعقلية التبشيرية هي أساسياً نرجسية، تنطوي على جدلية نرجسية لأنها عقلية أساسياً ذاتية تتجاهل العالم الموضوعي واستقلاليته، وبالتالي تفرض عليها الانسحاب من هذا العالم إلى ذاتها.

النرجسة لا تعني بالتالي معادلة مع «الأنانية من النوع المتطرف» كما قال البعض، إنها، على العكس «تدل على فقدان الشخصية، وليس على توكيد الذات. إنها تشير إلى ذات مهددة بالانحلال، وبشعور بفراغ داخلي»[1]. ما يميّز هذه النرجسة من غرور وتضخيم للذات لا يعكسان وعياً أكبر لهذه الذات، مشاعر أكبر بالقيمة الشخصية. «مشاعر كهذه تأتي بالضبط من الوجهة المضادة. فالغرور والتضخيم الذاتي يشكلان علامات خارجية لفراغ داخلي، وشكٍ بالذات»[2]. في سياق آخر، في مجرى حديثه عن مكانة علم التاريخ التي شاهدت هبوطاً في العقود الأخيرة، يكتب المؤرخ إيڤان، «لهذا يمكن اعتبار النرجسة كآلية تعوّض عن فقدان السلطة الحقيقية، الدخل، والمكانة، الذي أصاب الأكاديميين الذين يدرسون التاريخ في العشر أو الخمس عشرة سنة الماضية»[3].

هذا يدل أن النرجسة لا تعني، كما فكّر آخرون، تعبيراً عن شخصية قوية، تتميز بالاعتماد على الذات. وباستقلاليتها؛ على العكس، إنها تعني عجزاً عن تجاوز الفرد لذاته،

(1) Ibid.
(2) May, R, Man's Search For Himself A Signet Book, 1967.
(3) Evans, R. op. cit.

وتدل على ذاتٍ تراوح في مكانها. «إنها لا تجعل الناس أكثر إدراكاً وتوليداً لذاتهم، بل تجعلهم ضعفاء واتكاليين. إنها تقوض ثقتهم بقدرتهم على إدراك وتكوين العالم، أو تزويدهم بحاجاتهم»[1]. إنها، كشخصية «المراهق الخالد» التي أشرت إليها سابقاً، شخصية طموحة جداً، دون قيود أو ضوابط موضوعية. ولكن مهما كان قصدها الخاص، «فإن الخاصة المميزة لها هي درجة اعتمادها النرجسي على نجاح غير محدود في إثبات الشعور بذاتها. الشكوى الأليمة حول الفجوة بين الطموح وبين الكفاءة.. تفرز في هذه الشخصية شكوى مشتركة، وهي الفشل في إكمال مشاريعها»[2]. لهذا يمكن القول إن «النرجسة يمكن أن تحدد... كاستعداد لرؤية العالم كمرآة، وبشكل خاص أكثر، كانعكاس لمخاوفنا ورغباتنا»[3].

تضخيم أو انتفاخ أشكال الذات يمثل جوهر الشخصية النرجسية التي تكشفه، كما يكتب أحد كبار الباحثين في الموضوع، «عن السمات التالية:

1 ـ مقاومة القبول بمطالب الآخرين علينا.

2 ـ حياة شعورية سطحية لحماية أنفسنا من أذى شعوري إضافي.

3 ـ التلاعب بالانطباعات التي نمارسها على الآخرين.

4 ـ العجز عن الاعتراف بمحدوديتنا»[4].

التقليد الفرويدي، من فرويد إلى فروم، يرى أن النرجسة هي في الواقع، ميزة عامة للإنسان، أو حتى ميزة الإنسان الأولى في تفاسير أخرى للفرويدية، فهي تضخم شعور الإنسان بأهمية حياته الشخصية، تنزع القيمة عن حياة الآخرين، وتساعد على رسم خطوط واضحة «بين الذين يكونون مثلي أو يكونون لي»[5]، وبين الذين يكونون أغراباً وفي الخارج.

النرجسة تعني في معنى طبي أو معناها الطبي، «كاضطراب في الشخصية أو الهوية، انشغالاً تاماً بالذات يمنع الفرد عن إدراك ما يخص دنيا الذات والمتعة الذاتية، وما يقع خارجها. هكذا تكون النرجسة هاجساً بما يعني هذا الشخص، هذا الحادث بالنسبة لي. هذا التساؤل المستمر حول الأهمية الشخصية للآخرين وللأعمال الخارجية يتكرر إلى درجة تعتّم

(1) Lasch, Ch. op. cit.

(2) Levin, ed Pathologies of The Modern Self Newyork University press, 1987.

(3) Lasch, Ch. op. cit.

(4) Hammond, Ph. The Sacred In a secular Age.

(5) Becker, E, op. cit.

أي إدراك لهؤلاء الأشخاص والأعمال في ذاتهم. ولكن هذا الانشغال بالذات يحول دون تحقيق حاجات الذات. إنه يجعل الشخص يشعر في لحظة بلوغ قصد ما أو التجاوب مع شخص آخر بأن «هذا ليس ما أردت». النرجسة تحمل بالتالي في ذاتها الثنائية التالية وهي الانشغال الشرس بحاجات الذات من ناحية، والحيلولة دون تحقيق هذه الحاجات، من ناحية أخرى»[1].

«الذات وحدها»، «الأنا هي كل شيء». التي لا تنشغل بما يحدث خارجها، بل تقيس كل ما يحدث في ضوء رغباتها ومشاعرها الشخصية، هي جوهر النرجسية. إنها ذات دون عالم، دون روابط إنسانية سليمة، دون تفاعل أخلاقي وإيديولوجي مع «الآخر». إن شريعة النرجسة التي تقول بالاقتصار على الذات وحدها، في ذاتها، تنتهي في لا شيء، تحوّل الذات إلى لا شيء؛ «كل أنانية نرجسية كهذه تقود إلى تدمير ذاتي»[2].

بما أن العقلية التبشيرية تنطلق ـ دون وعي أو تخطيط سابق ـ من الذات، أولويتها، ولا محدوديتها، وتتجاهل العالم، فإنها تحوّل صاحبها إلى هذه النرجسة عندما تفشل في تحقيق مقاصدها، أو في مجرى فشلها. «النرجسة تعكس في الأذهان الفردية الواقعة الموضوعية التالية وهي غياب القواعد العامة الثابتة»[3]. لهذا فهي تعني «مثقفين غير قادرين على التركيز الطويل»[4]. هذا يفسر من زاوية أخرى سطحية المواقف السياسية والارتباطات الإيديولوجية التي تكشف عنها الإنتيليجنسيا العربية، فكانت تنتقل من موقف أو ارتباط إلى آخر بسهولة شاذة.

رولو ماي، الفيلسوف الوجودي، وعالِم التحليل النفسي المعروف، يقدم «خلاصة» الموضوع عندما يكتب، «النرجسي إنسان يبدو وكأنه ذو مشاعر كثيرة وكبيرة، ولكن ليس من الصعب أن نكشف بأنه لا يملك حقاً أية مشاعر حقيقية». ثم يضيف «إنها ذاتٌ دون عالم، دون حب. المثال هو أن تكون منفصلة عن كل شخص آخر. . . دون أي ترابط، نرجسية حتى العظم. إنها محاولة بأن تكون ذاتاً فقط، على مستوى الرغبة، دون إرادة أو قرار أو مسؤولية»[5].

(1) Sennett, R, The Fall of Public Man Vintage Books, 1977.
(2) May, R, op. cit.
(3) Bostide, R, op. cit.
(4) Senior, op. cit.
(5) May, R, Man's Search For Himself.

إستمرار هذه الذات النرجسية في الإنتيليجنسيا العربية، أو بالأحرى إستمرار العقلية التبشيرية التي تخلق في جدليتها الخاصة هذه النرجسة يعني إستمرار سقوط الإنتيليجنسيا. هذا السقوط يعني أن تكوين هذه الذات كان عاجزاً عن تحقيق ما يُفترض به تحقيقه، وهو استيعاب الأحداث والتحولات التاريخية التي تحدث لها، الأحداث والتحولات التي يكشف عنها الواقع الذي تتعامل معه. عندما يكشف هذا العجز عن وجوده بشكل واضح، فترى أنها تواجه طريقاً مسدوداً حيثما اتجهت تقريباً، واقعاً يعمل دون أي اعتبار لرغباتها، فإن الوجهة التي تكون مفتوحة أمامها لأنها وجهة مطواعة لها تكون الرجوع إلى ذاتها تنشغل بها وتركز عليها. إنها حياة تستقر فيها وترتاح إليها ليس فقط لأنها توفر الوجهة التي تتوفر لها عندئذ، بل لأنها تستطيع أن تمارس ذاتها بحريّة، ودون الإشكاليات التي ترتطم بها في الخارج[1]. هنا يجب التنبيه مرة أخرى أن هذا التحول لا يكون مسألة خيار واعٍ تقوم به الإنتيليجنسيا أو نتيجة تخطيط مسبق؛ بل إن جدلية العقلية التبشيرية في تعاملها مع الواقع هي التي تدفع بها في هذه الوجهة. إنه نتيجة غير منظمة، وسيرورة مستقلة عن إرادتها، تترتب على هذه الجدلية.

ما يُعدّ أساسياً الأرضية الملائمة لظهور شخصية نرجسية كهذه هو، أولاً، سقوط الذات التقليدية؛ ثانياً، سقوط الذات الثورية، أو الإيديولوجية التي تحلّ محلها؛ ثالثاً، غياب العقلية العلمية، أو الوعي العقلاني الموضوعي؛ رابعاً، غياب الأوضاع الموضوعية الملائمة التي تحتاج الإنتيليجنسيا إليها في ممارسة عملها بفاعلية. لهذا كان «رفض الذات النرجسية يعني بداية الذات الأصيلة»[2].

(1) Levine, op. cit.

(2) May, R, Man's search For Himself, W.W. Norton, 1991.

(8)

العقلية التآمرية

إن كانت العقلية التبشيرية تشكل، كما حللت طبيعتها، أساس الوعي الذي يسود الإنتيليجنسيا، فإن الإسراع إلى «الاتهامات» و«الانحرافات» الشخصية في تفسير الأعمال السياسية ـ أو حتى الخاصة ـ يصبح أمراً «طبيعياً». فإن كانت المشاعر والرغبات، الحوافز والتطلعات الذاتية قد حلّت أساسياً محل العقل العلمي والدليل العقلاني الموضوعي في تفكير الإنتيليجنسيا، يُصبح من الطبيعي تفسير السلوك السياسي بالرجوع إلى هذه العوامل الذاتية. فهذا النوع من التفاسير يشكل بالتالي استمراراً عفوياً لهذا النوع من التفكير. لهذا نرى دائماً تقريباً في الحديث السياسي رجوعاً إلى تآمر ما، إلى خيانة أو عمالة ما، في تفسير النتائج السلبية التي وصل إليها النضال الوحدوي.

«العقلية التآمرية» تقترن تاريخياً بالقوى والطبقات المحافظة لأن هذه الأخيرة تتخلف عن مجاراة تحولات التاريخ الموضوعية وإدراكها، ولهذا فهي تفسر هذه التحولات كنتيجة لتدخّل عناصر فاسدة شريرة في الحياة السياسية وتغييرها نتيجة «مؤامرات» تقوم بها. هنا تلتقي العقلية التبشيرية بها رغم أنها قد تكون «ثورية». وذلك لأنها تتجاهل مثلها التحولات والاتجاهات التاريخية الموضوعية التي تحرك وتغيّر الواقع الذي يُفترض بها التعامل معه. «هذا النوع من التكوين الفكري يتجه عفوياً إلى إحلال الأشخاص والحوافز الذاتية محل الأفكار والقوى الموضوعية. ولهذا فهو يسرع إلى إسناد ما يفشل في تحقيقه نتيجة عجزه عن إدراك هذه الأخيرة والعمل بها، إلى «عملاء» يخدمون جهات ينفر منها»[1].

---

(1) Rand, A, Philosophy, Who Needs It?

العقلية التبشيرية تعني كما رأينا عقلية تنطلق من الذاتية وترجع إليها وكأن الواقع الموضوعي كواقع خارجي مستقل يخضع لقوى موضوعية انتظامية، قوانين خاصة به، غير موجود. هذا يعني عجزاً عن ترجمة مقاصدها إلى الواقع، أو توجيه الواقع في وجهتها. ولكن بما أن عملها يستمر في الواقع، وبما أنها تحتاج إلى تفسير ما حدث من فشل، فإنها *ترجع إلى جماعات وأشخاص من «الخونة»، «العملاء»، «الانتهازيين؛ الخ*. كمسؤولين عما حدث. العقلية الذاتية كما تكتب آمن راند، هي عقلية تخاف أكثر من أي شيء آخر مبادئ الفلسفة الأساسية أو البنى النظرية والعلمية، لأن إدراكها، تطبيقها أو العمل بها، شيء يتطلب سلسلة مفاهيمية طويلة أو حلقات مترابطة من التفكير الذي يخضع للدليل العقلاني وضرورات الإدراك العلمي، وهو شيء لم تتدرب عليه، على الأقل بقدر كافٍ. لهذا عندما تتناقض الأحداث معها أو تفاجئها بنتائج وتحديات جديدة لم تكن تتوقعها، فإنها تشعر بأنها تذوب وتتحلل، فتسرع إلى تفسير ذلك بالرجوع إلى عمل أشخاص من العملاء، والخونة[1].

سيطرة هذه العقلية الذاتية على الإنتيليجنسيا العربية جعل الاتهامات الشخصية أداة أساسية في إعفاء القائل بها من المسؤولية وإلقائها على آخرين، وحوّلها، في الواقع، إلى صناعة يمكن الكلام عنها كما نتكلم عن «صناعة الخبز» أو «الحديد»؛ الخ... هذا ما يحدث عندما يغيب أي تصور أو تفكير عقلاني موضوعي منظّم يصاغ بالرجوع إلى عقلية علمية حول الأسباب الموضوعية القريبة والبعيدة التي تعترض طريق النضال الثوري أو العمل السياسي. عندما تغيب هذه العقلانية الموضوعية يتركز الوعي على الأحداث الفردية وتتفتت السيرورة التي تكشف عنها، وبالتالي فإن الوعي يتجه إلى ربط الأحداث بأشخاص ونوايا شخصية، وهذا يعني تفسير ما كان إيجابياً أو سلبياً من وجهة نظر معيّنة، بنوايا ومقاصد جيدة أو سيئة، دون الرجوع إلى أية عقلانية موضوعية أو علمية، لأن العقلية التبشيرية تكون بعيدة عن تمثّل عقلانية كهذه، فتعمل وكأنها دون أية ذاكرة تاريخية، عاجزة عن ربط الأحداث في سياق أو سيرورة عامة. فالذاكرة التاريخية هي «عنصر أساسي من الوعي، ولكن إن كان الوعي لأية لحظة غير مرتبط بوعي للحظات سابقة تقدمتها، وأخرى تبعتها، فإننا بجد نواجه صعوبة قاسية بإدراكه كوعي»[2]. إنتليجنسيا كهذه تبدو عندئذ في أعمالها وممارساتها، كباخرة تشق طريقها، أو بالأحرى، تحاول أن تقوم بذلك دون الهادي الذي تحتاج إليه في

---

(1) Ibid.

(2) Wallace, G, The Art of Thought, Watts, Co, 1949.

ضبط وتأمين سيرها. «كثيرون من الفلاسفة، ابتداءً من كانط وشوبنهور، رأوا أن الوعي يعني القدرة على التركيب والنظام»[1]. التسلسل المنطقي لهذا المبدأ يعني غياب «العقل» أو «العقل السليم». النتيجة المنطقية تكون عندئذ أن جميع أفكارنا أو أقوالنا تكون كلها صحيحة، أو كلها خطأ، لأن درجة الخطأ أو الصواب ترتبط بالقدر الذي ننفعل فيه بها، بدرجة التوكيد الذي نضعه عليها. الإنفعال المتشدد يكون، في الواقع، طريقنا إلى إقناع أنفسنا بصواب ما نفعله أو ما نقوله. هكذا يكون الخونة، المنحرفون، الانتهازيون؛ الخ.. في كل مكان، يجهضون العمل السياسي أو النضالي الثوري باستمرار.

هذا لا يعني، ويجب أن لا يوحي بأي شكل كان أن العقلية التآمرية تعود بشكل استثنائي إلى العقلية التبشيرية ـ الذاتية. فهناك أسباب أخرى مهمة تفسر هي الأخرى العقلية التآمرية التي يتم الرجوع إليها أيضاً حتى عندما تكون العقلانية العلمية قاعدة النمط الفكري الذي ترجع إليه الإنتيليجنسيا. ولهذا يجب الإشارة إليها كي يتكامل إدراكنا، أو بالأحرى، وعْيُنا للموضوع. أهم هذه الأسباب هي باختصار:

1 ـ التجارب السياسية التاريخية تدل بوضوح أن اعتماد العمل السياسي على هذا النوع من العقلية التآمرية يزداد عندما يكون فاشلاً، في مرحلة انحسار، ومع ازدياد عجزه مع الوقت. فعندما يفكر أو يرى الناس أنهم عاجزون عن السيطرة على الأحداث، على قضاياهم، وعلى حياتهم نفسها، فإنهم يلجأون إلى النظريات التآمرية في تفسير ما يحدث لهم. عندما يبلغ العمل أو النظام السياسي حدوده، ويصبح منغلقاً على ذاته، أي عاجزاً عن الامتداد أو التفاعل الفعال مع الواقع أو التاريخ الذي يتعامل معه، فإنه يتجه، كما يكتب كروزيه، إلى خلق أكباش محرقة يحملها مسؤولية أعماله الفاشلة[2]. الإنفعالات والنقمة التي تلجأ إليها العقلية التآمرية تزيد من انغلاق الفكر وعجزه عن تفسير ما يحدث وما حدث. «النقمة لا تساعد على إدراك الواقع الحقيقي (Reality). إنها تقود إلى استخدام أكباش محرقة»[3]. لهذا يمكن القول في ضوء هذا القانون النفسي الفكري الذي تكشف عنه العقلية التآمرية أن الاتجاه إلى تفسير الفشل بإرجاعه إلى عملاء ومتآمرين.. إلى كبش محرقة، ازداد قوة في القرن العشرين لأن الحداثة تعني، فيما تعنيه، قدرة الإنسان على السيطرة على أوضاعه

(1) Harries, K, The Meaning of Modern Art North Western University, 1968.
(2) Crozier, M. The Trouble With America.
(3) Ibid.

وتحويلها في الوجهة التي يخطط لها. ولهذا كان من السهل الانتقال من ذلك إلى إدانة عملاء ومتآمرين عن الفشل الذي[1] يمكن أن يحدث، أو يهدد بأن يحدث دون احتياطات منظمة ضد ذلك.

2 - الرجوع إلى العقلية التآمرية - النوايا الخبيثة، المقاصد السيئة، الانحرافات الأخلاقية، العمالة الخيانة؛ الخ... أسهل بكثير من الرجوع إلى التفكير العقلاني، والتحليل الموضوعي العلمي في تفسير ما نرغب في تفسيره، أو إلى الرجوع إلى أنفسنا، إلى ذاتنا نحاول أن نكشف فيها عن الأسباب التي دعت إلى الفشل. المشكلة التي يواجهها أي نضال أو عمل سياسي هي أن عقول الناس بشكل عام، تتميز بما يمكن الإشارة إليه كعقل السهولة، عقل يكون باستمرار متشوقاً جداً إلى أفكار سهلة تسمح بعقلنة ما يحدث لها من أحداث تسيء إليها، من تطورات تفاجئها. إنه عقل عام تشارك فيه أكثرية الناس الساحقة، هذا إن لم نَقُلْ كل الناس.

الناس كانوا يفسرون باستمرار ما يسيء إليهم ويرفضون قبوله من نتائج سياسية تترتب على عملهم السياسي، بأنه من عمل خونة وعملاء وانتهازيين؛ الخ... تآمروا عليهم. ولكن الإنتيليجنسيا يجب أن ترتفع فوق هذا النوع من التفاسير السهلة، وتحاول أن تكشف عن الأسباب الذاتية والموضوعية التي تفسر حقاً ما حدث. العقلية التأمرية تمثّل الميل العام الذي تكشف عنه الحياة السياسية والإيديولوجية إلى تبسيط الأمور وشطرها إلى شطرين، شطر يمثّل الخير، وشطر يمثّل الشر(*).

الرجوع إلى العقلية التآمرية في تفسير كل سلوك، كل عمل سياسي نأباه ولا نرغب به يعود، كما يقول لنا علماء النفس الذين ينشغلون بالموضوع، إلى حالة من القلق العُصابي(**). فالإنسان الذي يعاني هذه الحالة يتمسك بأية عقلنة تتوفر له كي يفسر لنفسه ما ينتابه من خوف أو قلق، فيلتزم بها رغم تحديها، في كثير من الأحوال، للمنطق والعقل والواقع، وذلك لأنها تطمئنه بأن من الممكن تجنّب الخطر، تعفيه من المسؤولية، وتعني بأن من الممكن تحديد السبب ومعالجته.

إن أحد الاكتشافات الأساسية المهمة الأولى التي وصل إليها فرويد في علم التحليل

(1) McNeil, W. Past and Future, University of chicago press 1954.

(*) راجع فصل «ثنائية التجاوز الانقلابي في «الإيديولوجية الانقلابية».

(**) Neurotic anxiety.

النفسي كان الكيفية التي يتنقل بها ما يسمى بالهلع المرضي(*) الكامن في النفس إلى أشياء خارجية. فالفرد قد ينطوي على صراع داخلي عميق، ولكن بدلاً من اصطدام يحدث في داخله، يمكن لهذا الهلع أن يتركز على شيء في الخارج. هذا الموقف لا يرجع إلى أية علاقة بالصدق أو الكذب. فالصعوبة الداخلية التي يواجهها تكون خطيرة إلى درجة يبدو معها شيء خارجي كالخطر الذي يتهدده. إن اكتشاف هذا التحول أو الانتقال كان، في الواقع، العامل الذي دفع فرويد إلى علم التحليل النفسي.

التجربة اليومية نفسها، وليس فقط العمل السياسي، تدل أنه عندما يواجه الناس سلوكاً غير متوقع، عملاً يرفضونه أو لا يرتاحون إليه، سواءٌ كان جريمة، إنجازاً كبيراً، أو أي شيء آخر، هناك دائماً من يسرع إلى إعطاء تفسير نفسي «موثوق» يقوم على إحدى صفات الشخص الذي يصدر عنه. لهذا يجب، كما نبّه البعض، «أن نرتاب ببعض هذه التفاسير النفسية التي نسمعها، كما نصنع أو يجب أن نصنع عندما نسمع عن اكتشاف ملامح الشر في وجوه رجال معروفين «كمجرمين». غياب التفسير العقلاني والموضوعي للأشياء والأعمال والأحداث الغريبة عن التوقعات العامة وخصوصاً التي تسيء إلى طموحات الناس أو تهدد أوضاعهم، تثير الريبة وتوحي بأنها نتيجة نوايا تآمرية. «الخوف هو الشعور الذي يهيمن على أي شخص، ثقافة أو مجتمع يتجاهل ما يصنع قدرة الإنسان على البقاء، أي العقل»[1].

العقلية التآمرية تعكس سيرورة (process) نفسية لما يسميه علماء النفس «تحقيق ـ الرغبة»(**). فإن كان هناك رغبة ملحّة في تفسير وقائع معيّنة، أو حاجة عملية قوية لمفهوم ما بأن يكون صحيحاً فإن العقل يميل إلى قبول التفسير أو المفهوم دون انشغال بصحته[2].

العقلية التآمرية تعود إلى ميل الإنسان إلى عقلنة الأحداث التي يتعرض لها بشكل عام، وخصوصاً تلك التي تتناقض مع مقاصده. إنه ميل يحاول فيه أن يجد أسباباً أو «أدلة عقلانية» ما تفسرها. ولكن كي تقوم هذه «الأدلة» بعملها. على صعيد عام يجب أن تكون بسيطة مبسطة، وأن تُصاغ، إن أمكن، بكلمات واحدة كانهزامية، وصولية، إنتهازية، خيانة، عمالة؛ الخ. . . أو كشعارات ورموز(***).

(*) Phobia.

(1) Rand, A, of. cit.

(**) Wish-fulfillment.

(2) Thouless.

(***) راجع فصل «دور الشعارات والرموز في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

الناس وخصوصاً العاملون في سبيل قضية سياسية أو إيديولوجية معيّنة يعتقدون عادة، أولاً، أن القضايا والأهداف التي يعملون لها هي قضايا وأهداف عادلة وسليمة؛ وثانياً، أنهم قادرون، في الواقع، ولأسباب مختلفة، أن يسودوا أعمالهم والأوضاع التي يعملون فيها؛ ولهذا فإن الفشل الذي يحدث لا يمكن أن يكون من صنعهم، بل يجب أن يرجع إلى تآمر بعض الناس، الحركات، الجماعات الخ... من الداخل أو الخارج، أو من الجهتين. هذا العامل يشكل جزءاً من التجارب الفردية نفسها. فهناك باستمرار تقريباً أشخاص أو جماعات ما مسؤولة عن فشلنا.

هناك أيضاً من يُرجِع كل شيء يرى فيه أي «انحراف» من وجهة نظره، أي شيء لا يكون راضياً عنه إلى «العمالة» أو إلى خلل أخلاقي ما، فيخلص باستمرار تقريباً إلى اتهام كل من يتخذ موقفاً يتناقض مع موقفه... هذا يكشف، بالإضافة إلى العقم الفكري، عقماً أخلاقياً كما يقول علماء النفس، أي غياب الاحترام الذاتي، إنسان يحترم حقاً ذاته لا يسرع إلى تفاسير كهذه.

إتهامات كهذه تمثّل طبعاً التخلي تماماً عن العقلانية الموضوعية، عن السببية العقلانية كالأداة الملائمة والضرورية لإدراك الأحداث التي تواجهنا.

الحافز الذي يدفع إلى العقلية التآمرية يكون في كثير من الأحيان الحقد على الأصالة الفكرية، الأخلاقية أو السياسية، الحسد من الذين يمثلونها وليس التعبير حقاً عن التزام صحيح، تعاطف سليم مع تطلعات نضالية معيّنة، أو قناعة حقيقية، بما يقال.

هناك أيضاً سبب خاص بالبلدان ما ـ قبل ـ حديثة كما نجد في بلدان العالم الثالث، مثلاً وهو أن العلاقات الشخصية تتسرب إلى جميع النشاطات الاجتماعية والسياسية. هذه علاقات عميقة الجذور، مغروسة عميقاً في التكوين النفسي وتعني، فيما تعنيه، التوجيه إلى النوايا الشخصية في تفسير الأحداث والنتائج التي تترتب عليها. إنني أشير هنا، كمثل عابر، إلى الصين، فعلى الرغم من خمسين عاماً من التثقيف الثوري نجد أن هذه العلاقات لا تزال قائمة. «في الصين جميع النشاطات الجماعية تقوم على العلاقات الشخصية الصرفة وتتكون بها»[1].

الحياة أو الحركات السياسية هي، في الواقع، الأرض الخصبة والأولى للعقلية التآمرية التي تلازمها بشكل منظّم، وتُستخدم فيها دون ضوابط. لينين مثلاً اتُّهم بأنه عميل ألماني،

(1) Harrison, L, Who Prospers, Basic Books, 1992.

وباكونين كجاسوس للنظام الروسي القيصري. في كثير من الأحيان كانت هذه العقلية التآمرية تسيء جداً إلى الأشخاص الذين تتجه إليهم، وفي أحيان أخرى كانت تدمر حياتهم السياسية نفسها. هنا أشير، على سبيل التمثيل السريع إلى سارتر الذي اتُّهم بأنه جاسوس ألماني. هذا أساء إليه إلى درجة فرضت عليه عام 1941 الانسحاب من العمل السياسي إلى العمل الفكري أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا، لأن الأول كان يحتاج إلى «علاقات وأموال استعصت عليه لأن الشيوعيين نشروا إشاعة تقول بأن الإفراج عنه من الاعتقال كان يعود إلى قبوله بأن يتجسس للإلمان. العثرات المتزايدة أمامه فرضت عليه الاكتفاء بدور أقل درامتيكية من النشاط السياسي»[1]. هذه التجربة كانت، كما كتبت سيمون دي بوفوار «صفعة مريرة لسارتر لأنها اضطرته إلى التخلي.. عن مشروعه السياسي، الاشتراكية والحرية، الذي كان قد فكر به طويلاً... الكتابة أصبحت شكل المقاومة الوحيد المفتوح أمامه[2].

هذه العقلية التآمرية التي يُراد منها التوفق إلى مخرج يعفي المسؤول من المسؤولية، ليست طبعاً شيئاً جديداً، وهذا واضح مما تقدم، إنها ظاهرة إنسانية تاريخية عامة تشكل جزءاً من التاريخ. بعض علماء النفس والاجتماع تكلموا في الواقع، عن «التاريخ التعويضي» الذي يشير إلى جماعات مسحوقة، أو مغلوبة على أمرها، فتخترع وتعيد اختراع ماضيها، كي تضفي على ذاتها قيمة أو كرامة ما. هذا ما كانت تصنعه، في الواقع الإنتيليجنسيا العربية حتى الآن، كي تحجب عن الآخرين وحتى عن نفسها، سقوطها وأبعاده.

مفهوم «كبش المحرقة» الذي أشرنا إليه هو من هذا النوع، ويتميز بجذور تاريخية عميقة. مفهوم «العقلنة» الواسع الانتشار في علم الاجتماع وعلم النفس يشير في الاتجاه نفسه. مفهوم «التاريخ التعويضي» ليس مسألة نقف أمامها في ضوء مقاييس علمية للتدليل على خطأها أو صحتها من حيث الدليل الموضوعي. فهي تقع خارج هذا الدليل، وتكون، في الواقع، موضوعاً لعلم التحليل النفسي. إن القصد من وراء هذا «التاريخ التعويضي» ليس دراسة الواقع أو الماضي، ليس الوصول إلى إدراك أو وصف موضوعي للأول أو الثاني، بالضبط لأنه «تعويضي» الغاية منه تغيير صورة الواقع، تحويل الواقع وليس دراسته، وذلك لتبرئة جماعة، مجتمع، حركة ما، رفع الثقة الذاتية، وتغذية الشعور بالكرامة. لهذا فإن وظيفته هي صياغة أكثر التصورات والصور ملاءمة وليس أكثرها موضوعية وعقلانية. «إن التاريخ»، كما كتب المؤرخ شليزينغر «لا ينجح، على الأرجح، حيث يفشل التحليل

(1) Wilkmison, op. cit.

(2) S. De Beauvoir, La Force de l'Age Gallimard, paris, 1960.

النفسي»[1]. العقلية التآمرية أو «التاريخ التعويضي» ينجح لأنه يوفر التفسير الأسهل لوقائع نرفض الاعتراف بها كما هي. عندما تكون آراء معيّنة تعبيراً صرفاً أو أساسياً عن مشاعر ورغبات شديدة، فإننا نسرع إلى صياغة أسباب نعقلن بها هذه الآراء. العقلية التآمرية تحتاج إلى عقلنة وليس إلى أدلة موضوعية. هذه العقلية تستخدم عادة اتهاماتها دون أن تتمكن من تقديم أي دليل أمبيريقي عليها. فهي عبارات كافية في ذاتها وكما تمارسها ولا تحتاج إلى أية وقائع تدل على صحتها. حالة كهذه تكون، كما أشار عدد من علماء النفس أقرب إلى حالة مرضية منها إلى عقلنة عادية. «إن أكثر الأمثلة وضوحاً على العقلنة هي الأمثلة التي نجدها في حالة الجنون. فالإنسان الذي يعاني وَهْمَ الاضطهاد يستطيع أن يجد في كل حادث دليلاً جديداً على مخططات آخرين على قتله. إعتقاد كهذا لا يمكن أن يتأثر بأي دليل، لأن الاقتناع بقصد هؤلاء على قتله يوفر له تفسيراً، للوقائع يبدو أنه منسق داخلياً كتفسير الإنسان العاقل، ولكن من الواضح لأي شخص آخر أن اعتقاده هذا هو اعتقاد غير صحيح. إنه ليس، في الواقع، استنتاجاً من الأحداث يرجع إليه كدعم له، ولكنه بناء يفرضه بعقله على الأحداث»[2].

الفرد الذي يتطلع بأن يكون ناجحاً جداً في مهنته، في عمل ما، ثم يفشل في ذلك، يلجأ أحياناً إلى الخمر كأداة لحماية ذاته وليس كأداة لتدمير نفسه كما يحدث عندما يستمر على ذلك فيصبح مدمناً. فالخمر يكون أحسن عذر متوفر له في تبرير أو الخروج من عجزه عن تحقيق توقعاته[3]. الرجوع إلى العملاء والقوى التآمرية؛ الخ... يوفر للمناضل الثوري أو السياسي عذراً مماثلاً أمام عجز النضال الذي يشارك فيه عن تحقيق توقعاته. النقطة الأساسية التي يتجاهلها في هذا السياق هي: لماذا استطاع هؤلاء العملاء وهذه القوى إسقاط توقعاته. كل نضال ثوري أو سياسي يواجه عملاء ومتآمرين وخونة. السؤال الذي يطرح ذاته هو: لماذا استطاع هذا النضال في كثير من الأحوال أن ينجح ويسحق هذه القوى ويحقق مقاصده!.. هذه القوى تستطيع النجاح ضد النضال الثوري فقط نتيجة خلل أساسي ينطوي عليه في الأوضاع التي يعمل فيها، الاستراتيجيا التي يستخدمها، أو الوعي الذي يتجه به. النضال الذي يعمل مع التاريخ يفرض وجوده ولا يتأثر كثيراً بهذه القوى سواء من الداخل أو الخارج ومهما كانت مركزة وشرسة.

---

(1) Schlesinger, A, The Disuniting of America norton, W. W. 1991.

(2) Thoules, R. op. cit.

(3) Beaumeister; Escaping The self Basic Books, 1991.

الإختلاف الفكري يحتاج، كي يكون عقلانياً أخلاقياً ومتحضراً، أن يحدث بالرجوع إلى العقل ومقاييس عقلانية موضوعية أو علمية، إلى السياق الفكري العام الذي يرتبط به الموضوع الخاص الذي يدور حوله الاختلاف، وإلى قدرة على تمثّل هذه المقاييس وهذا السياق. دون ذلك تفرض العقلية التآمرية وجودها. هذه العقلية قد ترجع، كما رأينا إلى أسباب عميقة الجذور تحوّلها إلى ظاهرة عامة في الحياة الفكرية والسياسية. ولكن من المفروض في الإنتيليجنسيا كإنتيليجنسيا أن لا تدع ذلك يسيء إلى دورها أو أن يدمر هذا الدور، لأن هذا يمكن أن يدمر العمل أو النضال السياسي الذي تقوم به. الرجوع إلى العقلية التآمرية قد يكون ضرورياً في بعض أو كثير من الأحيان، ولكن يجب أن يحدث في حدود تضبطها عقلانية موضوعية توجه النضال وإدراك طبيعة الأسباب التي تفسرها وجدلية عملها هو طبعاً ضرورة أولى في حماية دورها وعملها.

(9)

عقلية مقاصد

العقلية التبشيرية الذاتية هي، كما رأينا باستمرار، عقلية رغبات وحوافز وتطلعات ذاتية يتم الانطلاق منها والرجوع إليها كشيء قائم في ذاته، فتتجاهل الاتجاهات، الانتظامية أو القوانين الموضوعية، وتقفز فوق الواقع الموضوعي وكأنه غير موجود. إنها عقلية تعني، بالتالي، علاقة مباشرة بين المقاصد والنتائج، علاقة لا تنشغل حقا بالوسائل الموضوعية كوسائل يمكن الاعتماد عليها في ترجمة المقاصد إلى نتائج تمثّلها، إلى وقائع تحققها. فما تحتاج إليه هو أن تكون المقاصد صادقة، أن تعبّر عن ذاتها بإرادة صحيحة.

عمل الإنتيليجنسيا العربية يعني، أو يجب أن يعني، كعمل كل إنتيليجنسيا سليمة، ثلاثة أشياء أساسية، **الأول**، الدعوة إلى مقاصد وثوابت معيّنة تلتزم بها؛ **ثانياً**، إدراك اتجاهات، إمكانات، واحتمالات الواقع الموضوعية؛ **ثالثاً**، تحديد الوسائل التي يمكن الاعتماد عليها في تحقيق هذه المقاصد والثوابت. عمل الإنتيليجنسيا يصح عندما يكون قادراً على استخدام وسائل فعالة كهذه. سقوط الإنتيليجنسيا العربية كان نتيجة عجزها عن اعتماد وسائل كهذه، وهو عجز يعود إلى غياب الإدراك العلمي الضروري لاتجاهات وإمكانات، واحتمالات الواقع الموضوعي الذي تتعامل معه وتعمل على تغييره في وجهة مقاصدها. هذه الإنتيليجنسيا لا تزال، رغم الهزائم المتلاحقة، عاجزة عن هذا الإدراك، عن التركيز العلمي المنظم على الوسائل. الخلق يفترض أيضاً ثلاثة عناصر، **أولاً**، قصد يتم الاتجاه إليه؛ **ثانياً**، أداة تنفيذ؛ **ثالثاً**، مادة يجب إعادة تكوينها بهذه الأداة وفق القصد الذي تنشغل به. ولكن إن كان الوعي عاجزاً لا يقترن بعقلانية علمية ينطلق منها ويرجع إليها، فإن الإنتيليجنسيا تكون

عاجزة عن هذا الخلق. «هناك ثلاثة أطراف في سيرورة المعرفة الإنسانية، العقل، الأشياء المادية، والوقائع الموضوعية في الوسط الطبيعي والاجتماعي الخارجي، والأفكار التي تمثّل هذه الأخيرة في العقل، حقيقة هذه العناصر تصح عندما ترتبط بهذا الطرف الثالث وتمثّله»[1].

أعمال وممارسات الإنتيليجنسيا العربية، كما سنرى من الأمثلة فيما بعد، تكشف هنا أيضاً عن هذه العقلية التبشيرية. فهي كانت تعمل وكأن العلاقة هي علاقة مباشرة بين الرغبات والتطلعات والنتائج أو المقاصد التي تتطلع إليها، فلا تدرك، أو تدل أنها تدرك في عملها أن جدلية الأولى تمرّ بجدلية الواقع الموضوعي في الوصول إلى الثانية، وأن ممارسة العمل السياسي أو السلطة السياسية تكشف عن جدلية خاصة بها توجه هذا العمل أو السلطة في وجهة معيّنة، وبالتالي إن الوصول إلى المقاصد يجب أن يعتمد على وسائل موضوعية تستطيع أن تتفاعل مع هذه الجدلية وتطوعها. سقوط النضال الوحدوي الحالي كان سقوط الوسائل التي كانت الإنتيليجنسيا العربية تعمل بها وليس سقوط المقاصد التي تعمل لها. إن الوسائل التي اختارتها في الوصول إلى هذه المقاصد هي التي كانت عاجزة وليس هذه المقاصد.

الوسائل يجب أن تكون ملائمة، في تحقيق المقاصد، أو المقاصد يجب أن تكون مناسبة للوسائل. العمل السياسي أو النضال الثوري الذي لا يحقق هذا يكون، من ناحية عملية، عملاً لاعقلانياً. حتى عندما تصبح النظرية أو المعرفة النظرية فإن الفشل يكون النتيجة العملية إن لم تتوفر لهذا العمل أو النضال الوسائل العملية الصحيحة. «لا المعرفة ولا الوسائل تستطيع وحدها أن تنجز شيئاً مهماً. فالمعرفة تستطيع أن تحقق منجزات كبيرة إن توفرت الوسائل الملائمة لها. المعرفة والوسائل ترتبطان وتتفاعلان كواحد»[2]. لهذا، حيث يوجد تناقض بين المقاصد التي يدعو إليها العمل السياسي ـ أي عمل سياسي ـ والوسائل التي يستخدمها في تحقيق هذه المقاصد، أو على الأقل، في الدفع نحوها، فإن هذا العمل يكون لا عقلانياً. عجز الإنتيليجنسيا العربية ـ الذي كان يعني عجز العقل أو الوعي الذي يوجه النضال العربي ـ وفشله المتعاقب في مساعدة هذا النضال على تحقيق مقاصده أو الدفع نحوها كان يعني أنها إنتيليجنسيا غير عقلانية. العقل العلمي أو «العلم كان يحل في كل فرع

(1) Tarnas. op. cit.

(2) Becker C, Progress and power, Vintage Books, 1949.

من فروعه مشاكل مهمة؛ العلم يعني، في الواقع، من ناحية معيّنة، أسلوباً منسقاً في حل مشاكل ذات معنى بالنسبة لنا»[1].

إن فرانسيس باكون لاحظ في مطلع العصر الحديث، ومنذ أكثر من أربعة قرون، بأن العقل الإنساني والوسائل التي يستخدمها في السيطرة على وسطه متلازمان للتقدم. هذا يعني أن تقدم الأول يرتبط بتقدم الثانية، وكذلك أيضاً تقدم الثانية بتقدم الأول، وهذا يعني في دوره أن كيفية استخدام الأول تتأثر سلباً أو إيجاباً بكيفية استخدام الثانية، والعكس بالعكس[2].

المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة تقول كلها تقريباً بمقاصد واحدة تتمثل في فكرة المجتمع الجديد الذي تتطلع إلى إقامته[*]. الإختلاف فيما بينها هو في وسائل الوصول إليه. الانشقاق الكبير الذي حدث مثلاً، في الماركسية بين اللينينية والاشتراكية الغربية لم يكن حول المجتمع الاشتراكي النهائي بل حول الوسائل. الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة كانا يلتزمان نظرياً بمُثل متماثلة، والاختلاف كان في كيفية تحقيقها؛ الخ...

العمل السياسي أو النضال الثوري لا يعني فقط القناعة العقلانية بالمقاصد، بل استراتيجيا عقلانية عملية تستطيع العمل بفاعلية نحو تحقيق ذلك. فالنضال السليم لا يعرف كيف يؤمن فقط، بل كيف يحقق ما يؤمن به، كيف يستخدم ما يتوفر له في سبيل ما لا يتوفر له أو حتى كيف يغامر بما يملكه في سبيل ما لا يملكه... «علم السياسة كان من البداية عملياً وليس علماً نظرياً صرفا. غايته كانت العمل، ولكن في وضع يسوده التحول»[3].

القول بأن عملاً أو مشروعاً ما كان صحيحاً سليماً يعني القول إنه كان بين الأعمال أو المشاريع المحتملة التي يمكن الاختيار بينها، العمل أو المشروع الذي يستطيع تحقيق أحسن النتائج التي تُراد منه. هذا يعني أن العمل أو المشروع الذي لا يقود إلى هذه النتائج يكون خاطئاً وخصوصاً عندما يقود إلى نتائج عكسية، وأن المسؤول عنه يكون غير جدير بالمسؤولية، والثقة. هذا ينطبق طبعاً على الإنتيليجنسيا العربية. فالأعمال والمشاريع التي

---

(1) Burnham, J, The Machievellians, The John Day co. 1943.

(2) Becker, C, op. cit.

(*) راجع للكاتب، «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات الحديثة».

(3) Wolin, S, op. cit.

اختارتها كانت غير سليمة أبداً، لأن النتائج التي وصلت إليها وترتبت عليها كانت من النوع الذي يتناقض تماماً مع المقاصد التي كان يُفترض بها تحقيقها. هذا يعني بدوره أنها كانت إنتيليجنسيا غير جديرة أبداً بالمسؤوليات التي أقدمت على تحمّلها، وبالتالي يجب التخلي عنها.

مسألة المقاصد هي مسألة قيم، والعقل لا يستطيع عن طريق التدليل الأمبيريقي أن يحسم الخلاف بينها، ولكن من الممكن تحديد الآليات أو الوسائل التي يمكن بها تحقيق المقاصد التي نختارها، أو التدليل أن ليس هناك من وسائل ممكنة لذلك. المسألة المهمة هنا، في العمل السياسي أو النضال الثوري، ليست التحفيز على الإيمان بالمقاصد التي تشكل قاعدة له، بل الكيفية التي يمكن بها الوصول إلى تحقيقها. فالأخلاق والمثل الأخلاقية، أي المقاصد العليا التي يتطلع إليها العمل السياسي أو النضال الثوري، قد تكون مسألة التزام، ولكن في العمل السياسي نجد دائماً تقريباً أن الوسائل هي التي تخلق مشكلة. «كل عمل سياسي يقترن، واعٍ أو غير واعٍ، بمعتقدات لا يدرسها ويحللها، ولكن تعتبر غير قابلة للتحليل والدراسة»(1).

مقاصد النضال العربي ـ تحرير الأرض المحتلة، تحرير الوطن العربي من الأنظمة الفاسدة والفطرية ـ تحرير الشعب العربي من الفقر والمرض والجهل، والتخلف؛ توفير العدالة الاجتماعية والحرية السياسية؛ تحقيق التحديث والتنمية الإقتصادية، وخصوصاً الوحدة كأداة لتحقيق هذه المقاصد؛ الخ. . . هي مقاصد كانت تلقى إجماعاً عاماً. ولكن هذا النضال عجز تماماً عن تحقيق هذه المقاصد لأن طبيعة الوسائل التي كان يعتمدها بشكل عام كانت غير فعالة، وهي كانت غير فعالة لأنها كانت كلها ذاتية، ذات طبيعة أخلاقية تبشيرية ـ ما يجب أن يكون قائمة في ذاتها، منفصلة عن أي إدراك موضوعي علمي يربط بينها وبين ما يمكن أن يكون في ضوء الواقع السياسي التاريخي، تحولاته وتجاربه السياسية والثورية التي يمكن أو بالأحرى يجب الاستدلال الأمبيريقي منها على الوسائل الفعالة التي يمكن استخدامها في أوضاع مماثلة لأوضاع النضال الوحدوي وخصوصاً مقاصده. إعتباطية الوسائل التي كان يلجأ إليها هذا النضال ـ وبالتالي الاختلافات العريضة حولها والهزائم التي ترتبت عليها كانت بالتالي طبيعية لأن العقلية التبشيرية التي تكوّن هذا النضال كانت تتجاهل هذا الواقع السياسي التاريخي في صياغة هذه الوسائل التي كانت تعتمد عليها. الدراسة

---

(1) Ibid.

الحالية تحاول تفسير ذلك بالكشف عن الخلل الأساسي، الذي قاد إلى هذه النتائج التي كانت تعني سقوط هذا النضال الحالي أو وصوله إلى طريق يبدو مسدوداً، كخلل في تكوين الإنتيليجنسيا العربية التي كانت مسؤولة كأداة النضال الأولى، عن الوسائل الأخرى التي كان يُفترض بها تحقيق مقاصده أو التقدم المستمر نحوها. فالعمل السياسي ـ وخصوصاً عندما يكون نضالاً ثورياً كما كان نضال هذه الإنتيليجنسيا في مرحلة الهزائم ـ يعادل الوسائل التي يستخدمها أو التي يمكن أن تتوفر له.

العمل السياسي العقلاني ـ أو أي عمل آخر عقلاني ـ يحتاج كي ينجح، بأن ينقاد ليس فقط إلى شعور بالواجب، التزام أخلاقي بقضية أو مقاصد معيّنة، الخ. . . بل أن يعمل أساسياً وفق سببية موضوعية يكشف عنها في قلب الواقع الذي يتعامل معه، ويرجع إليها في تقيّيم واختيار أعماله، وخصوصاً تلك التي تكون ضرورية في تحقيق أهداف أساسية بعيدة المدى. عمل كهذا لا يمارس ذاته دون اعتبار جدي مسؤول أو دراسة عقلانية علمية للوسائل الضرورية في تحقيق أهدافه[1].

العقلانية وخصوصاً في العمل السياسي والنضال الثوري ليست «محكومة بأسباب نهائية»، بل هي استخدام إمكانات وضع معيّن في تحقيق الحد الأعلى من الانسجام بين الوسائل والمقاصد[2]. أوغست كونت يذكّرنا منذ أكثر من قرن ونصف بالأهمية الأساسية لهذه العلاقة بين المقاصد والوسائل. إنه يكتب «فمن المعقول الطبيعي والضروري بأن يملك كل مواطن رغبات سياسية، لأن لكل إنسان مصلحة ما في سير القضايا الاجتماعية. . . ولكن الرأي السياسي يعبّر عما هو أكثر من رغبات. فهو يعبّر غالباً عن توكيد إيجابي ومطلق جداً بأنه لا يمكن تحقيق هذه الرغبات إلا بتلك أو هذه الوسائل، وليس أبداً بغيرها. ولكن من المثير للسخرية وغير المعقول إعطاء حكم دون تفكير خاص حوله. . . . إذ من الضروري التساؤل إن كان ذلك أو هذا الإجراء، تلك أو هذه المؤسسة، يكون ملائماً للوصول إلى القصد. . . هذا يتطلب دراسة خاصة لهذا النوع من الاعتبارات. دون ذلك يمكن أن يعتقد الناس بالوصول إلى هدف معيّن عن طريق وسائل تقود، على العكس، إلى نتائج تتعارض تماماً معه»[3].

العقلية التبشيرية تركّز، كما رأينا، على مقاصد النضال وليس آليات تحقيقها، آليات

---

(1) Rand, A, Philosophy, Who Needs It?
(2) Hook, S, op. cit.
(3) Comte, A.

تصل إليها عن طريق إدراك عقلاني علمي للواقع الموضوعي الذي تعمل فيه، والكيفية التي يمكن بها، في ضوء هذا الإدراك، اختراق الوضع القائم نحو هذه المقاصد.

العقلية التبشيرية هي عقلية مقاصد، وإرادة صادقة في تنفيذ هذه المقاصد، وبالتالي فإن العلاقة بينها وبين الوسائل هي علاقة مباشرة تقفز فوق الواقع الموضوعي وما يكشف عنه من انتظامية وقوانين موضوعية يجب الاعتماد عليها في تحديد هذه الوسائل، مقاصد العمل السياسي بشكل عام ترتبط صميمياً بالوسائل. ولكن كي يمكن لهذه الوسائل أن تكون فعالة وناجحة يجب أن تكون نتيجة دراسة علمية سليمة للضرورات، الإمكانات، والاحتمالات الموضوعية التي يكشف عنها الواقع الموضوعي. دون ذلك تكون اعتباطية، وبالتالي تعني فشل هذا العمل في مقاصده.

النظريات والأشكال الفكرية والوسائل التي تعتمد عليها، والتي تعبّر عن العمل السياسي تعني رداً معيّناً على أوضاع معيّنة تواجه هذا العمل. عندما تكون التغييرات التي تحدث في هذه الأوضاع ضئيلة، محدودة أو هامشية، لا تكون هناك حاجة إلى تغيير هذه الأشكال والنظريات والوسائل، ولكن عندما تحدث تحولات أساسية في هذه الأوضاع التي تعمل فيها، أو عندما تقود إلى نتائج تتناقض تماماً مع النتائج التي كانت تقول بها، يصبح من الضروري تغييرها هي الأخرى بشكل جذري. هذا يعني تغيير الإنتيليجنسيا بشكل جذري لأنها هي المسؤولة عن هذه النظريات والأشكال الفكرية والوسائل. هذا يعني تغيير الإنتيليجنسيا بشكل جذري لأنها هي المسؤولة عن هذه النظريات والأشكال والوسائل. ولكن المشكلة هي أنه لا يمكن تحقيق هذا التغيير مباشرة نتيجة قناعة عقلية به. فهو يتطلب وقتاً، لا يمكن تحديده مقدماً، لأنه يعني تغيير نمط فكري يهيمن على الوضع بنمط آخر، نمط يعكس عقلية تبشيرية بنمط يعكس عقلية علمية.

ما يزيد من صعوبة هذا التغيير هو أن هذه الإنتيليجنسيا لا تعي في أكثرية قطاعاتها لا عقلانية الوسائل التي تعتمد عليها أو كانت تعتمد عليها، أو التفاسير التي ترجع إليها وكانت ترجع إليها. فهي، كما يبدو، كانت ولا تزال تعتقد أن الأولى والثانية كانت كلّ منهما عقلانية سليمة وأن سبب تعثرها أو فشلها كان يعود إلى عوامل خارجة عنها، وأن الذين يفكرون منطقياً يوافقون على ذلك. فهي تعمل وكأن هناك، كما كتب باريتو، ميلاً لا منطقياً قوياً يدفع إلى جعل أعمالنا كأعمال تبدو منطقية؛ هذا رغم أن سقوطها يمتد إلى أربعين سنة من الهزائم. فبدلاً من أن تتعلم من أخطائها، من الهزائم التي ترتبت على تفاسيرها ووسائلها، فإنها كانت، ولا تزال، تعمل وكأن هذه الأخيرة لم تحدث. وكأن هذه النتائج

معزولة في فراغ دائم يقع خارج الزمان الذي تعمل فيه، معفى من عمل التاريخ وتطوره. إبتداءً من الستينات كان من الواضح أن هذه الإنتيليجنسيا قد استنزفت إمكاناتها كإنتيليجنسيا قادرة على قيادة النضال الوحدوي نحو مقاصده، ولكنها لا تزال أساسياً كما كانت، وهي لا تزال تقود هذا النضال وكأنه لم يحدث شيء يدل على عجزها أو سقوطها. إنها إنتيليجنسيا أصبحت دون أي معنى إيجابي بالنسبة لهذا النضال وعمل التاريخ. فوجودها يعمل ضد مقاصد هذا النضال، ضد ضرورة إحيائه ونقله إلى صعيد تاريخي جديد، وهو أيضاً وجود لا يجاري حركة التاريخ. إنها تحولت إلى جزء من ماضيها، عاجزة عن المشاركة الحية فيهما كمستقبل يصنع ذاته، إنها إنتيليجنسيا خسرت حيويتها الفكرية والسياسية معاً، وأصبحت عبئاً على النضال والتاريخ.

(10)

حالة مرضية

العقلية التبشيرية التي تمثّل الخلل الأساسي الذي قاد إلى سقوط الإنتيليجنسيا هي، كما رأينا، عقلية رغبات وحوافز وتطلعات ذاتية قائمة في ذاتها، تعمل بها خارج الواقع الموضوعي وكأنه غير موجود، فتنفعل بالأحداث ولا تصنعها. عقلية كهذه تقود إلى حالة نفسية ـ عقلية مرضية كما قادت إلى الانحرافات الأخرى التي وقفنا عندها. إنها حالة ترتبط بهذه الانحرافات، أي جوانب السقوط الأخرى، وتنتج عن جدليتها. كل ما أريد القيام به هنا هو مراجعة ما تقوله مجموعة من العلماء الذين درسوا الأمراض النفسية ـ العقلية وعرض بعض ما خلصوا إليه حول طبيعتها وأسبابها. هذا كافٍ في ذاته للكشف عن العلاقة التي أشير إليها بين هذه الحالة المرضية وبين العقلية التبشيرية في طبيعتها، وفي الانحرافات الفكرية أو جوانب الخلل المختلفة التي تترتب عليها.

ما أقوله هنا ليس إذن تأريخاً لهذه الظاهرة، أو شيئاً يقارب هذا التأريخ، بل هو تحديد لهذه العلاقة، مركز على ما وصلت إليه دراسات علمية عديدة حول الموضوع، دراسات أتركها هي نفسها تتكلم حول هذه العلاقة.

التمييز بين حالة طبيعية عادية وحالة مرضية أصبح ممكناً، كما نقرأ في إحدى هذه الدراسات، لأن «الجنون» أو الاضطرابات العقلية والنفسية لا تشكل أساسياً حالة طبيعية، بل علاقة صرفة. إن كتابات المؤرخين، وعلماء النفس والاجتماع نقلوا هذه الظواهر من الطبيعة إلى التاريخ، وذلك بتحديدها بالرجوع «إلى الحوار المتغير بين العقل واللاعقل. . . كخسارة

الاتصال الحسّي مع الواقع الحقيقي (Reality)[1]؛ كما يترتب عادة على العقلية التبشيرية ـ الذاتية.

حتى مدارس التحليل النفسي المختلفة تقول بأننا لا يمكن أن ندرك حقاً طبيعة الأمراض النفسية والعقلية من دون إدراك الأوضاع الاجتماعية. هذا لا يعني فقط أن هذه الأوضاع تكون، في حالات معيّنة، سبباً لهذه الأمراض، بل إن عدم إدراكها، أو تجاهلها والعمل خارجها يمكن أن يقود إليها.

العقلية التبشيرية تعني رغبات ومشاعر، حوافز ذاتية غير محدودة، أي لا ترتبط بأي إدراك عقلاني علمي منظّم للواقع الذي تتعامل معه، ولا تعتمد أية قوانين أو انتظامية موضوعية قد يكشف عنها. هذا يعني أن ما يجب، أو ما يُحتمل، يتجاوز الضرورة أو الضرورات والإمكانات الموضوعية ويتخطاها، وبالتالي فإن «الذات تهرب بعيداً من ذاتها وإمكاناتها الممكنة لأنها تكون دون ضرورة ترجع إليها، وهذا يُحدث انقطاعاً مع الواقع، مما يعني الدخول، أو يهدد بالدخول في حالة مرضية»[2]، عندما يتجاوز هذا الانقطاع درجة معيّنة من الاتساع أو التناقض. الذات تنكمش، وتضطرب، وتتمزق عندما تعيش ذاتها كتطلعات ـ كاحتمالات صرفة؛ عندما تعجز أن ترجع إلى عالم الضرورة، عندئذ يعجز الفرد حتى عن الرجوع إلى هذا الأخير عندما يُفسّر له عقلانياً ضرورة ذلك، فيعيش في عالم الأولى، وهذا يعني حالة مرضية[3]. هنا نجد أساسياً بأشكال ودرجات مختلفة ما يقوله علم النفس، ابتداءً من كياركجارد في القرن التاسع عشر، ومروراً بفرويد، إلى رولو ماي حالياً وعشرات غيرهم من أعلام هذا العلم. أكثرية الناس تتجنب ولا شك هذه الحالات المرضية النهائية التي تترتب على ذلك، فيجدون أنفسهم في أرضية ما وسطى أو معقولة بين الأولى والثانية. الإنهيار يحدث عندما تغمر التطلعات والاحتمالات المجردة الوهمية الذات»[4]. حتى «فرويد ومن عملوا في خطه فيما بعد يُرجِعون المريض إلى صعيد العلاقات الاجتماعية»[5]. حيث يجدون جذور مرضه. ولكن إدراك هذه الجذور هو الطريق إلى معالجته وتحريره من مرضه.

---

(1) Bastides, R, op. cit.
(2) Becker, E, The Denial of Death.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) .

القول إن الحالة المرضية تعني حوافز وتطلعات ذاتية قائمة في ذاتها تعمل وكأن الواقع الموضوعي غير موجود، لا يعني أن الضرورات والاتجاهات الموضوعية يجب أن تسيطر عليها، فلا تجد الذات مجالاً حراً لها، أو مخرجاً لحريتها. لهذا نجد علماء نفس كباراً، ابتداءً من القرن التاسع عشر، يخلصون إلى القول بأن التكيّف العام مع هذه الضرورات والاتجاهات، أي مع واقع اجتماعي سياسي أو ثقافي قائم، يعني حالة مرضية في مجتمع مريض، وذلك لأنه، وكذلك أيضاً المجتمع، لا يعيش في حالة تجاوز ذاتي، الحالة المميزة للإنسان عن الكائنات الحية الأخرى. فالإنسان الحقيقي هو الذي يتجاوز ذاته ويعمل على تجاوز مجتمعه، أي الأوضاع التي يعيش فيها[*].

الأمراض النفسية تنتج أنتولوجيا عن عاملين. فالفرد يمكن، من ناحية، أن ينغمس تماماً في العالم حوله، فيصبح تقريباً جزءاً تاماً منه؛ وهو، من ناحية أخرى، يمكن أن يعزل نفسه عن العالم كي يصنع إرادته بشكل خاص تام. في كلا الحالين يخسر القدرة على الحياة والعمل في العالم حسب ضروراته[1]، إن كانت الحياة تفرض علينا أوضاعاً واتجاهات ووقائع موضوعية تقيّد حريتنا وإرادتنا، فإنها توفر لنا أيضاً إمكانات نختار بينها، قدرة على الخروج منها وتطويعها لمقاصدنا عندما ندرك طبيعتها. «ما نسميه نضوجاً هو القدرة على رؤية الجانبين في نوع من التوازن الذي يمكن لنا التكيّف معه بشكل خلاق[2]. هذه الظاهرة المرضية، أي الانفصال بين الذات والعالم الخارجي كانت من أهم الموضوعات التي كانت تنشغل بها في الغرب، ومنذ بداية القرن العشرين ليس فقط العلوم النفسية، بل الفلسفة، علم الاجتماع والأدب. الكثير مما قيل حولها وصل إلى نتائج مماثلة، منها أن الذات الواعية، المتكاملة النمو، تدرك تماماً أن عليها التفاعل مع العالم الخارجي وإدراكه، كي يمكن أن تكون، كي تجد إرادتها الحرة.

من ناحية عامة «إننا ندرك كحالة مرضية أي نمط حياة يمارس تقييداً كبيراً يمنع الدفع الحر إلى الأمام، إختيارات جديدة، والنمو الذي قد يرغب فيه الفرد أو يحتاج إليه. . .». ولكن الشخصية هي، كما كتب أحد علماء النفس، «التكوين المُقيد للإمكانات»[3].

(*) راجع حول هذا الموضوع للكاتب «من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية». «الإيديولوجية الانقلابية» ، قسم «المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية». والقسم الرابع في «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة».

(1) .

(2) .

(3) .

كياركجارد انتبه إلى هذا النقص في تكامل نمو الشخصية. إنه كتب بأن الوعي يعبّر عن ذاته في ثلاثة نماذج أو ثلاثة أطوار، وهي ما أسماه الفني، الأخلاقي والديني. الفني هو أدناها ويمثل الانشغال المباشر على حساب غير المباشر أو البعيد المدى، بمسائل آنية بعيداً عن القضايا العميقة. إنسان هذا الوعي أو الطور هو إنسان ذو بُعدٍ واحد[1] «الشخص الذي تكامل نضوجه يتميز»، كما يكتب غوردن ألپورت «بمخططات وتطلعات بعيدة المدى، في حين أن الشخص المضطرب (نفسياً أو عقلياً) يوصف بغياب هذه المميزات. التحليل النفسي الفعال يجب أن يساعد الفرد على التطور والنمو نحو شعور ناضج بالذات»[2]. إن العنصر الأهم في مفهوم فرويد عن عمل الشخصية أو الذات الناضجة هو، على الأرجح، المرونة التي يمكن تحديدها كالقدرة على إدراك البدائل أو الإمكانات الموجودة في الوضع الموجود في ضوء مقاصد معيّنة، ومن ثمّ تعديل طريقة الفرد في العمل وفق مطالب هذا الوضع». علم التحليل النفسي يعني، في الواقع، الكشف عن حقيقة أنفسنا، أي معالجة الحالة المرضية التي قد نكون فيها عن طريق الإدراك الموضوعي لطبيعتها. هذا هو، في الواقع، القصد الذي تعمل به، بدرجات مختلفة، جميع العلوم. فهي كلها، كما رأينا تكراراً في مجرى هذه الدراسة، تعمل على تحقيق حرية الإنسان وقدرته على السيطرة على الواقع الذي يتعامل معه عن طريق إدراك الاتجاهات الموضوعية الانتظامية أو القوانين التي يتجه ويتحول بها، والاحتمالات التي يمكن أن تتمخض عنها.

هناك الآن[3] «. . دليل كافٍ بأن الحيلولة دون التعبير عن ميول الفرد الخلاّقة يخلق حالات نفسية مرضية». ولكن هناك أيضاً أدلة كافية بأن هذه الميول الخلاقة يجب أن ترتبط بإدراك عقلاني لطبيعة الواقع الموضوعي الذي تتعامل معه، فتعمل مع الاتجاهات الموضوعية التي تسوده، الاحتمالات والنتائج التي تترتب أو يمكن أن تترتب عليها؛ فهناك قناعة عامة بأن «الأمراض النفسية تنتج عن وعي متزايد بهويتنا المنفصلة كأفراد؛ وأن «جميع الأمراض والاضطرابات النفسية تشارك في عنصر واحد وهو وعي الفرد المفرط والمؤلم بشخصيته الخاصة»[4] هذا يدل أن «الشفاء يعني»، كما يكتب فروم، إزالة العثرات التي تمنعه من أن يكون فعالاً. . . الاضطرابات النفسية هي، في التحليل النهائي إنعكاس للفشل الأخلاقي»[5].

---

(1) Gatchel, R, and Means, F. op. cit.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Guirdham, A, Christ and Freud, Collier Books, 1950.

(5) Fromm, E, Man For Himself.

دون إدراك أو مفهوم موضوعي يربط بين الأحداث والوقائع والمعلومات التي تواجهه يومياً، فإن «الفرد يكون عندئذ جاهلاً بنتائج أعماله ومضاعفاتها. . لا يعي استمرار الشر وتواطؤه فيه. الفرد يصبح أنذاك عاجزاً عن إدراك أو استيعاب أساسي للشر أو للنتائج السيئة لأعماله. إن أفكار وأحكام الفرد تقتصر بالضرورة على الوضع المباشر الذي يعمل فيه. . . . إن الحدود البنيوية على المعلومات تستثني امتداد التفكير إلى ما وراء متطلبات العمل المباشرة، تعزله نفسياً عن نتائج أعماله، وتحوّله إلى مشارك غير متعمد في الشر، طيش فكري كهذا يساعد على إحداث الدمار الاجتماعي»[1].

دون إدراك عقلاني علمي كهذا يربط التفكير بالعقلية العلمية بدلاً من العقلية التبشيرية التي تخرج به من الواقع وكأن هذا الواقع غير موجود، فإن الإنسان لا يستطيع رؤية الواقع. ولكن «الشخص الذي خسر القدرة على رؤية الواقع يكون مجنوناً، كما يكتب فروم، «فالشخص المضطرب عقلياً يبني عالماً داخلياً يثق به ثقة كاملة حول الواقع. إنه يعيش في عالمه الخاص وعناصر الواقع الحقيقي (Reality) المشتركة. . . هي غير واقعية بالنسبة له. عندما يرى شخص ما أشياء غير موجودة في الواقع، هي تماماً من نتاج خياله، فإنه يكون في حالة هلوسة؛ إنه يترجم الأحداث في ضوء مشاعره، دون رجوع إلى ما يجري في الواقع، أو على الأقل دون اعتراف كافٍ بهذا. . .»[2]. ثم يضيف في مكان آخر «إن جميع الاضطرابات النفسية يمكن أن تُدرك كنتيجة لأشكال كفاح تلحق الأذى بنمو الفرد أو تمنع هذا النمو» أي أشكال عاجزة عن الرؤية الموضوعية. ثم يتابع فيكتب بأن «ليس هناك، على الأرجح، من ظاهرة تدل بوضوح أكبر من الاضطرابات النفسية على نتيجة فشل الإنسان في تحقيق حياة صحيحة سليمة تكشف عن إمكاناته وتعبّر عنها. فكل اضطراب نفسي هو نتيجة نزاع بين قوى الإنسان المتأصلة فيه وبين القوى التي تمنع تغييرها»[3] ولكن أي تطويع بمكن لهذه القوى والسيطرة عليها يتطلب كشرط له إدراكاً عقلانياً موضوعياً يسمح بذلك، وهذا يقع خارج دنيا العقلية التبشيرية.

«إن فشل أي كائن حي في تحقيق إمكاناته، يجعله مريضاً، تماماً كما تذوي السيقان إن لم نمشِ أبداً. هذا هو»، كما يكتب ماي «جوهر الاضطراب النفسي ـ عدم استخدام الفرد لإمكاناته التي تعترضها أوضاع معادية في الوسط، سواءً كانت من الماضي أو الحاضر»[4].

---

(1) Moehle, N, op. ci.t

(2) Fromm, E. op. cit.

(3) Ibid.

(4) May, R, Man's Search For Himself, A signet Book, 1967.

ولكن هذا الاستخدام يفترض قدرة على إدراك هذه الأوضاع، وهي قدرة لا تملك العقلية البشيرية وبالتالي فإن هذه العقلية تدفع إلى تبذير هذه الإمكانات في مجالات غير مفيدة.

* * *

هذا كان يقود آخرين إلى التركيز على غياب هذه القدرة على الإدراك العقلاني الموضوعي للواقع كسبب للحالات النفسية ـ العقلية المرضية التي تكشف عن ذاتها في نمط تفكيرها. فهناك عدد من علماء النفس يرون أن الاضطرابات النفسية تنتج عن طرق تفكير خاطئة أو لا عقلانية[1].

فرويد وجد، في الواقع، أن ذوي الاضطرابات النفسية (neurotics) وآخرين ذوي اضطرابات أو حالات عقلية مرضية ـ يكشفون غالباً عن قناعة لا تقاوم بوجود موضوعي لأشياء هي من صنع خيالهم الصرف، وأن ليس هناك من دليل يمكن أن يهزّ هذه القناعة[*]. إنه اكتشف أيضاً أن هذه القناعات الوهمية تجد دائماً مصدرها في توتر قوي يبرز في حياة المريض الباطنية ويعود إلى كبت مستمر لرغبات قوية، وأنه عندما يزول هذا التوتر، فإن الوهم يزول عادة[2].

هذه الناحية تجد توكيداً أساسياً عليها في علم النفس الإنسوي، الذي يرى أن تنمية الإمكانات الإنسانية وتطويرهايقودان إلى صحة عقلية، في حين أن الفشل في ذلك يقود إلى مرض عقلي. «فالشر. . . هو محاولة في الارتداد إلى حالة ما ـ قبل ـ إنسانية وإزالة ما هو إنساني بشكل خاص: العقل، المحبة، الحرية. . الخير هو في تحويل وجودنا إلى اقتراب متزايد من جوهرنا»[3]. هناك عدد من أعلام هذا العلم ـ علم النفس الإنسوي ـ يؤكدون بشكل خاص أيضاً أن الناس يكشفون عن أمراض نفسية مختلفة عندما يفشلون، لسبب ما، في الكشف عن إمكاناتهم، ولهذا فهم يتطلعون إلى أسباب هذه الأمراض في أوضاع تعثّر تحقيق هذه الإمكانات[4]. آخرون، كما سلو، يرون أن ظواهر الإدمان على المخدرات، الإجرام الحالات المرضية النفسية والعقلية ليست مرضاً[5]، بل نتائج تترتب على فشل

---

(1) Gatchel and Means, op. cit.

(*) هناك قول روماني قديم يقول «إن الذين تريد الآلهة تدميرهم، تحوّلهم أولاً إلى مجانين».

(2) Nicholson, op. cit.

(3) Fromm, E, The Heart of Man, Its Genius For Good and Evil, Harper and Row.

(4) Gotchel and Means, of. cit.

Rogers, C, A way of Being, Houghton Mifflim, 1980 راجع أيضاً.

(5) راجع Maslow, A, The Farther Reaches of Human Nature, Vikings, 1971.

الأفراد في بلوغ إمكاناتهم. إنها تمثّل هذه الإمكانات التي لم تتحقق.

في دراسته لسلوك الجمهور (crowd, foule) يكتب موسكوفيشي، فيما يكتبه حول الموضوع، بأن هذا السلوك لا يعترف بوجود الحدود، الضوابط، أو المقاييس بالنسبة له، وبالتالي يدل على غياب العقل؛ ولهذا فإنه، أي الجمهور، يكشف في حالته العادية عن جميع الميزات الحمقى واللامعقولة التي يكشف عنها الأفراد في حالة الجنون غير العادية. هنا النقطة الأساسية هي طبعاً أن سلوك الجمهور لا يعترف بالحدود، الضوابط أو المقاييس، وأن هذا يماثل حالة الجنون. بما أن العقلية التبشيرية هي أيضاً لا تعترف بالحدود، الضوابط، والمقاييس الموضوعية التي تعمل فيها، ولا تنطلق من إدراك موضوعي لها، فإنها هي الأخرى تماثل عقلية الجمهور، وتدل بالتالي أن حالتها تماثل حالة الجنون[1].

هذه واقعة كانت تشير إليها عادة، من زوايا مختلفة، دراسات كثيرة ظهرت حول الموضوع. في دراسة قيّمة يكتب باستيد، مثلاً، «أن حالة الجنون تتميز بذاتية تمثّل من ناحية المعرفة فكراً دون شيء موضوعي، في حين أن العلم ـ الذي يصف حالة موضوعية هو الخضوع إلى الشيء، إنها تكون من وجهة نظر اجتماعية كالحلم أو حالة الحلم، تمثّل الفكر الذي يقف خارج سيطرة الإرادة الجماعية، ترجع تماماً إلى ذاتها، إلى لا أخلاقية الحياة الداخلية، إلى نزوات الرغبات؛ حالة الجنون بكلمة مختصرة، هي إن نحن استخدمنا لغة أوغست كونت، الفكر الأناني، تمرّد الفرد ضد الإنسانية. هاتان الحركتان من التمرد، ضد الحقيقة الموضوعية، من جهة، وضد الغيرية، من جهة أخرى، لا تختلفان أساسياً. إنهما تمثلان نفس الحركة، حركة الفرد الذي يستسلم إلى الذاتية»[2]. في دراسة أخرى رائدة ظهرت عام 1914، يخلص الدكتور شارل بلوندال إلى نتيجة مماثلة. فحالة الجنون تمثّل انتصار الذاتية الصرفة في شكلها الانقطاعي، في ابتعادها المزدوج عن الواقع الحقيقي (Reality) الموضوعي، والاجتماعي[3].

إننا نجد معاني وتحديدات كثيرة لحالة الجنون أو الحالة النفسية الفكرية المرضية، ولكن ما أشارت إليه الدراسات التي رجعتُ إليها هنا، يمثّل العنصر المشترك الأهم، وهو أن هذه الحالة تمثّل «اللاعقل». «إن الأسباب قد تكون عديدة ومتنوعة، ولكنها تقود ضحاياها

(1) Moscovici, S. op. cit.

(2) Bastide, op. cit.

(3) Blondel, charles, La conscience morbide Alcan, 1914.

إلى السلوك على مستوى تحت مستوى العقل»[1]. إن كان بالإمكان اكتشاف عقلانية ما في الواقع الذي نشغل به، إن كانت الظواهر التي ندرسها تكشف بوضوح عن أوضاع موضوعية تترابط بها، عن انتظامية موضوعية ما تنسقها، يمكن بالتالي القول إن المواقف التي تنحرف عنها دون بديل أكثر عقلانية وموضوعية، أو بشكل خاص التي ترفضها ولكن دون بديل كهذا، إن هذه المواقف الفكرية تكون من النوع الذي يمثّل حالة عقلية أو فكرية مرضية. هنا تجدرالإشارة إلى فرويد الذي ميّز بين الجانب اللاشعوري الغريزي (Id) وبين الذات (Ego) التي تتميز عنه بالقدرة ليس فقط على العقل، بل بقدرة العقل على تحقيق التركيب بين المواد أو المعطيات التي يعمل بها. «ما يميّز بشكل خاص الذات (Ego) عن الجانب اللاشعوري الغريزي (Id) هو الميل إلى التركيب لمحتوياتها، إلى الدمج والتوحيد في سيروراتها العقلية، وهو شيء ينقص الجانب الآخر تماماً... هذا وحده يخلق درجة التنظيم العليا التي تحتاج إليها الذات في تحقيق أحسن منجزاتها»[2]. الخلل الأساسي في العقلية التبشيرية هو أنها عاجزة عن تحقيق هذه الدرجة العليا من التنظيم العقلاني الموضوعي للواقع الذي تتعامل معه. هذا النوع من العجز دفع كثيرين بأن يروا أن «الاضطراب العقلي يعني محاولات خرقاء في التعامل مع الحياة»[3].

هذا النوع من التحديد للاضطرابات العقلية والحالات النفسية المرضية كانقطاع بين العقل والواقع الحقيقي (Reality)، بين التفكير، الوقائع، العلاقات، الضرورات أو الانتظامية الموضوعية التي تكشف عنها، هذا التحديد الذي وقفنا عنده كأحد المشاغل العامة في العلوم النفسية والاجتماعية وخصوصاً الأولى ظهر في القرن العشرين، ولكن جذوره ترجع، في الواقع، إلى القرن السابع عشر، على الأقل. هوبز، الفيلسوف السياسي لذلك القرن، كتب بأن الجنون «ينتج عن سقوط الضوابط الذاتية التي توجه الذات»، بأنه يعتقد أن الأفكار التي تراود ذهن أكثر الناس رصانة واتزاناً عقلياً تكون فيما يميزها من مبالغة وعدم انضباط وغرور عندما يكونون وحدهم دون رقابة واستخدام للعقل تكون من النوع الذي لا يريد هؤلاء أن يصبح عاماً ومعروفاً مما «يعني الاعتراف بأن المشاعر غير الموجهة هي في معظمها جنون صرف» ثم يضيف بأن «الجنون حالة يتعرض لها بعض الناس بشكل خاص، لكنها حالة

---

(1) Connolly, W, Political Theory and Modernity Basil Blackwell 1988.

(2) Strachy, J, And A. Freude, eds, standard Edition of The complete psychological Works of sigmun Frend, London, 1953-1966.

(3) Becker, E, op. cit.

يمكن لأي كان أن يقع ضحية لها إن توقفت ضوابط المجتمع المدني عن العمل، أو إن استرخت الضوابط الذاتية للمشاعر الأكثر خطراً. إن إمكان الجنون يكمن في كل فرد. الجنون يترصد في الواقع الحياة الداخلية في كل شخص... هذا الجنون يكون محتملاً بشكل خاص في حالة السُكْر، لأن السُكْر يدمر العقل والحصانة اللذين تحتاج إليهما الذات المنضبطة. الجنون هو، إذن، احتمال عام رغم أنه حالة متطرفة، ووجوده المكشوف في البعض يدل على درجة الانضباط الذاتي والسيطرة اللذين تحتاج إليهما كل ذاتٍ عادية»[1].

بما أن الجنون كان في رأيه مسألة سقوط الضوابط العقلية والأخلاقية التي يجب أن توجه الذات، فإن هوبز كان لا ينشغل أساسياً بمعالجته بل بتفسيره، وخصوصاً تحذير الناس من الوقوع فريسة له. هوبز كان يهتم بإقامة مجتمع مستقر، ولهذا فإن الجنون كان يعني حالة يخسر فيها الفرد نفسه هذا الاستقرار عندما يخسر قدرته على الانضباط الذاتي أو درجة معيّنة من العقلانية. إنه فرد خسر الانسجام والثبات الضروريين لسلوكه كفرد عاقل، «إذ دون هذا الثبات والاتجاه نحو قصد معيّن» يسود الوهم، فيخسر الفرد سيطرته على رغباته ومشاعره، ويدخل حالة من الجنون[2].

الفائدة من هذه الملاحظات حول ما وصل إليه هوبز حول الموضوع هو التدليل الإضافي على صحة تفسير الحالة العقلية أو النفسية المرضية الذي كشفنا عنه لأنها تعني نتائج مماثلة وصل إليها هوبز في القرن السابع عشر، وهذا يدل أن الأسباب التي تقود إلى هذه الحالة كانت واضحة تفرض وجودها آنذاك، وهذا يزيد من قوة العلاقة وصحتها. هذه العلاقة بين غياب التفكير الموضوعي، أو العقلانية الموضوعية، وبين الحالة الفكرية المرضية، استمرت طبعاً تؤكد وجودها فيما بعد، وبشكل متزايد مع الوقت. هيجل مثلاً، وصل إلى نتيجة مماثلة عندما وجد أن حالة الجنون تعني عقلانية مورّوبة أو منحرفة، وهي نتيجة تعود إلى تصوره للعالم كشيء يمكن أن يكشف عن وضوح نهائي وشامل.

في القرن العشرين اتسع الانشغال بهذه الحالات المرضية إلى أن تحوّل إلى ظاهرة أساسية وموضوع محوري في العلوم النفسية والاجتماعية، في الفكر الحديث بشكل عام. فبعد أن امتد إلى الأديان في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر يرى فيها حالة مرضية لأنها ذات طبيعة وهمية، امتد في القرن العشرين، وبشكل متزايد أيضاً، إلى الفلسفة نفسها

(1) Connally, W. op. cit.
(2) Ibid.

يرى فيها تفكيراً مورورباً في عبارة هيجل، أو حتى حالة مرضية لأنها تمثّل حالة انقطاع موضوعي عقلاني مع الحقيقة الواقعية (Reality).

في تاريخ الفلسفة نجد، فيما يتعلق بالحياة السياسية، تياراً يقول إن الفيلسوف يجب أن يقتصر على الانشغال بعالم الحقائق الثابتة الخالدة وليس بأي شيء آخر، وتياراً آخر يقول العكس، أي إن دور الفيلسوف يفرض عليه الانشغال بهذه الحياة، وإن تأملات كهذه يعني ليس فقط عجزه السياسي، بل الفكري أيضاً. البعض يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن هذا يقود إلى حالة عقلية مضطربة.

إننا نجد مثلاً معروفاً على ذلك في مشادّة مثيرة وممتعة حدثت بين ستراوس وكوجيف، وهما من أهم الأسماء الفلسفية في القرن العشرين. ستراوس كان يلتزم بالموقف الأول، ويقول إن الدور الصحيح للفيلسوف هو الاهتمام بالحقائق الخالدة التي يدركها عن طريق التأمل. ولكن الثاني عارض وقال إن هذا الموقف يجعل الفيلسوف ليس فقط عاجزاً سياسياً بل دون فائدة، لأن هذه العزلة الفلسفية تعني أنه يعجز عن تجاوز القناعة الذاتية التي لا تعني أبداً ضمانة للحقيقة، وبالتالي لا يمكن أن يتميز عن «المجنون الذي يعتقد أنه مصنوع من الزجاج، أو يماهي نفسه مع الله الأب أو مع نابليون»[1]. التقليد الفكري الذي يمتد من علم الاجتماع يعتبر في الواقع، أن الفلسفة كلها سخيفة وبالتالي خطيرة[2].

الحالات النفسية المرضية تمثّل أيضاً، من زاوية أخرى، عجزاً عن النمو في الحياة والانتقال إلى مستوى النمو الذي تفرضه، لأن هذا يعني تخلّف التفكير عن النمو كما يجب، عن تحقيق درجة الإدراك العقلاني والموضوعي الذي يأتي مع هذا النمو، كما نجد، مثلاً، عند الذين يعجزون عن تجاوز طور الطفولة. في هذا الخط يجب الإشارة أيضاً إلى الذين يعجزون عن التحول والانتقال إلى طور تاريخي جديد يصنع التاريخ الذي يحيط بهم يعانون هم أيضاً أوضاعاً يمكن أن تقود إلى حالة مرضية. هذه الحالة تصف، فيما يتعلق بموضوعنا مثلاً، العاجزين عن إدراك، قبول العقل العلمي أو تمثّله، العقل الذي يصنع أساسياً العصر الحديث.

* * *

العقلية التبشيرية التي تعني انفصال التفكير عن الواقع الموضوعي، تقوقعه على حوافز

---

(1) ذكرها Lichtheim, G, op. cit.

(2) R. P. Wolf. Acritique of Pure Tolerance Beacon press, 1965.

ورغبات ذاتية، تجاوزه لهذا الواقع وكأنه غير موجود، تخلق كما رأينا حالة نفسية، عقلية مرضية، وهذه الحالة تقود أيضاً، فيما تقود إليه، إلى خسارة الاحترام الذاتي نتيجة الفشل الذي يترتب عادة على العمل السياسي الذي تلتزم به وتمارسه. هذه واقعة نبّه إليها عدد من علماء النفس، أدلر، أحد كبار مؤسسي علم التحليل النفسي، وجد أن الاحترام الذاتي المنخفض أو غير الموجود هو المشكلة الأولى في الحالات العقلية المرضية، وأن أحد الأسباب الأولى في خلق هذه المشكلة يعود إلى شك الفرد بقدرته على تجاوز ذاته ووضعه[1]. العقلية التبشيرية العاجزة عن الدفع إلى هذا التجاوز في العمل السياسي أو النضال الثوري تقود بالتالي بطريقة غير مباشرة إلى تخريب هذا الاحترام الذاتي الضروري لحياة نفسية ـ عقلية سليمة، وما قد يترتب على ذلك من نتائج سيئة للفرد، لهذا العمل أو النضال.

هذا الفشل يعمّق هذه الحالة المرضية ويمكن أن يحوّلها إلى انفصام في الشخصية. إن أدلر دلّل أيضاً وذلك في بداية تأسيس علم التحليل النفسي بأن المصاب بانفصام الشخصية يكون ضحية نظرة منخفضة إلى ذاته تشلّ بالخوف موقفه من الحياة ومطالبها. فهو إنسان لا يثق بنفسه، أو بمعرفة الآخرين وقدرتهم[2]. «إنني أعتقد»، كما كتب أحد المفكرين الذين انشغلوا بالموضوع، «وبصرف النظر عن الأسباب التي تقود إلى مرض انفصام الشخصية، بأن التفكك أو التنافر الذي يكشف عنه سلوك وخطاب المصاب بهذا المرض، تحوّله السريع عن خط فكري أو عمل ما إلى خط أو عمل آخر، يدل بقدر ما على نتائج الخلط بين شخصيات مختلفة في ذات المريض»[3]. هذه نتيجة «طبيعية» لأن غياب الإدراك الموضوعي أو العلمي للواقع، الاتجاهات، القوى، أو الانتظامية الموضوعية التي ينقاد لها، يعني تفاعلات وردود فعل مبعثرة، تتّحد فقط في اللحظة التاريخية القائمة، دون أية استمرارية ثابتة، وذلك نتيجة غياب الأداة التي يمكن أن تنظّم هذا الواقع وهي هذا الإدراك العلمي أو نظرية علمية سليمة يتمخض عنها. هذا يعكس ذاته في تجزيئية تمتد إلى الذات وتحوّلها إلى ذاتٍ مبعثرة، لأنها تكون ذاتاً عاجزة عن اختراق الواقع الخارجي وإقامة علاقة فعالة معه تخدم المقاصد التي تلتزم بها.

إن نمو الفرد أو الإنسان يحدث أساسياً من مركز ثابت في شخصيته، مركز يوجد

---

(1) Becker, E, op. cit.

(2) Ibid.

(3) Guirdhom, A. op. cit.

جوانب وحوافز هذه الشخصية المختلفة فيما بينها، وفي علاقتها بالوسط الخارجي. ولكن كي يمكن لهذا النمو أن يحقق ذاته، فإنه يحتاج، أولاً، أن يتوفر له مركز كهذا؛ ثانياً، أن يكون هذا المركز الذي يُفترض به أن يكوّن ويحدد الشخصية ونموّها قادراً على أن ينسق هذه الجوانب بشكل إيجابي فعّال بالنسبة للواقع أو التاريخ الذي تتفاعل معه؛ ثالثاً، أن يكون مركزاً يعكس عقلية عقلانية موضوعية تستطيع أن تدرك الحدود التي يضعها الواقع أو التاريخ عليها، وبالتالي حدود حركتها، ومنها الاحتمالات والإمكانات الموضوعية التي يمكن لها استخدامها والرجوع إليها في عملها على تحقيق مقاصدها. هذا يتحقق لها عندما تنطلق من وعي تنظّمه نظرية عقلانية علمية أو إدراك عقلاني موضوعي للواقع الذي تتعامل معه. إن الإنسان يخسر ذاته عندما لا يفكر ويعمل في حدود موضوعية كهذه تحدد علاقته بها منطلقات كهذه. كثيرون من علماء النفس الذين درسوا الحالات المرضية النفسية خلصوا، فيما خلصوا إليه، بأن «الانفعالية أو الشعورية تهيمن في البنى المرضية» ولكن هذه الانفعالية أو الشعورية تؤكد وجودها بهذا الشكل عندما لا تكون هناك عقلانية موضوعية أو علمية تنطلق منها وترجع إليها[(1)]. «إن علم أمراض النفس الحديث يقول بأن الحالات النفسية المرضية ترجع في مصدرها إلى فشل الطاقة الحية في المريض بأن تجد مجالاً طبيعياً لها في العالم الحقيقي. عندئذ تجد ما يرضيها في خلق الظواهر المرضية كبديل عن استخدام طبيعي لهذه الطاقة»[(2)].

ولكن كي يمكن لهذه الطاقة أن تجد هذا المجال الطبيعي فلا تتبعثر دون فائدة أو ترتدّ على ذاتها وتولد هذه الحالات المرضية، فإنها تحتاج إلى إدراك علمي للإمكانات والاحتمالات التي يمكن أن يكشف عنها الواقع الخارجي فترجع إليها في عملها على تحقيق مقاصدها. غياب هذا الإدراك يعزل الذات تماماً تقريباً عن المجال الطبيعي لها، فترجع إلى ذاتها تنطوي عليها، وهذا الانطواء يعني هذه الحالات[(*)]. لهذا رأى بعض علماء النفس «تماثلاً بين الحالات النفسية المرضية وبين «الخطيئة» فنبّهوا إليها، لأن الأولى والثانية تمثلان طريقتين في الكلام عن الشيء نفسه ـ إنعزال الفرد تماماً، تناقضه مع الطبيعة الخارجية، فرديته المتطرفة ومحاولته خلق عالمه الخاص في داخل ذاته»[(3)].

---

(1) Bastide, R.

(2) Thouless, R. op. cit.

(*) هنا تجب الإشارة الإيضاحية وهي أن الرجوع إلى هذا التفسير الاجتماعي النفسي للحالات النفسية المرضية لا يعني أنه لا توجد أسباب أخرى كيمية مثلاً أو فيزيولوجية كعطل ما في الدماغ. ولكن التركيز على الأول يتميز بأهمية أكبر بكثير؛ ثم إنه بالإضافة إلى ذلك يرتبط بموضوعنا أيضاً بشكل أكبر وأهم.

(3) Becker, E. op. cit.

هذا كله يدل، كما أشرنا سابقاً في سياقات أخرى، على انقطاع في الوعي والذاكرة بين أعمال وأفكار متعاقبة يُفترض بها أن تكون مترابطة. هناك دراسات مختلفة في علم التحليل النفسي دللت أن ذوي الحالات النفسية المرضية «. . . يكشفون عن عجز كهذا، أي ربط التجارب الماضية بالحاضر، ثم يعبّرون عن مشاعر مماثلة تقريباً للتي تصدر عن ذعر مفاجئ عندما يُرغمون على صنع ذلك»[1].

الفصول السابقة وخصوصاً «التجزيئية». النَفَس القصير»، «الذبذبة». تعني بوضوح هذا الانقطاع في الوعي والذاكرة، مما يدل من هذه الزاوية، أن الإنتيليجنسيا العربية تعيش في هذه الحالة المرضية.

العقل يعني، فيما يعنيه، القدرة على التفكير من فرضيات معطاة إلى نتائج منطقية، أو الكشف عن الترابط المنطقي بين وقائع، أحداث أو ظواهر مختلفة. توالي الهزائم التي كانت تدل مرة بعد أخرى على خلل أساسي في تكوين الإنتيليجنسيا(*) الفكري، في تكوين الوعي فيها، ولكن دون أن تدرك ذلك، دون أن تعمل على تصحيح الخلل وتجاوزه أو بالأحرى دون اتجاه إلى تعيين هذا الخلل كي يمكن تجاوزه، يدل أن هذا النوع من التفكير العقلاني، من العقل، كان مفقوداً. سقوط الإنتيليجنسيا في أبعاده الضخمة، في تكرره طيلة أربعين عاماً، ولكن دون إدراك ترابط الهزائم التي كان يكشف عنها، دون أن يكشف لها هذا الترابط عن سقوطها، سقوط العقلية التي تعمل بها، النمط الفكري التبشيري الذي كان يحدد مواقفها وأعمالها، يكشف بوضوح عما أشرت إليه من انقطاع في الوعي والذاكرة بين أعمال وأفكار متعاقبة يفترض بها أن تكون مترابطة، وهو شيء أكد عليه علم النفس في أشكال مختلفة كحالة نفسية مرضية. فالانقطاع بين العقل والواقع، بين التفكير والوقائع، بين الذات وبين الضرورات والعلاقات الموضوعية التي تربط بين هذه الوقائع؛ الخ. . . هذا الانقطاع يعكس هذه الحالة.

إن النضال الوحدوي يواجه مشاكل كبيرة نتيجة سقوطه الحالي أو وصوله إلى طريق تبدو وكأنها مسدودة أمامه، وذلك دون أن يتوفر له إدراك علمي سليم لهذا السقوط أو لمخرج منه، وهذا في عالم يزداد تعقيدًا بالنسبة له، يولد ضغوطاً متزايدة عليه في حركته التاريخية ذاتها، ويوسع باستمرار الهوة التي تبعده عنه. هذا يعني أوضاعاً خارجية إضافية تزيد من اتساع الحالة المرضية التي كانت موضوعنا هنا. «علماء التحليل النفسي ألقوا الضوء

---

(1) Lasch, Ch. The Culture of Narcism W. W. Norton and Co. 1991.

(*) مرة أخرى، عندما أشير إلى سقوط الإنتيليجنسيا أعني 75 ـ 80 في المائة ـ أي أكثريها الساحقة.

على وظائف الأمراض العقلية والنفسية المختلفة. فعندما لا نستطيع أن نعيش في عالم معقّد يكشف عن مشاكل ضخمة، نهبط إلى مستوى أدنى، نقتصد بجهودنا وكلامنا، ونبسّط الواقع الحقيقي بشكل ينسجم مع ضعفنا النفسي... الأمراض النفسية تشكل، من هذه الناحية، حلولاً مفيدة»[1]. المشكلة الإضافية هنا هي أن الذين تمتد إليهم هذه الحالات النفسية المرضية يقومون، كما أوضح فرويد، بأشياء لا عقلانية ولكن يرون أنها عقلانية[2].

(1) Bastide, R. op. cit.

(2) Frend, s, The Future of An Illusion.

3

أمثلة على السقوط

(1)

المقدمة

إنني أشرت في مقدمة القسم الأول، ثم في مجرى الكلام عن دور النظرية، إلى ضرورة الوعي التاريخي. هنا أريد الإشارة من جديد إلى أهمية هذا الوعي في السياق الحالي. فهذا الوعي يعني ذاكرة تاريخية يحتاج إليها الإنسان كي يصحح وضعه أو كي يتجاوزه. فلكيْ يمكن له إحداث أي تغيير جدي في هذا الوضع أو في ذاته، يجب أن يكون قد حقق وعياً كافياً للماضي الذي تمخض عن الحالة التي يجد نفسه فيها، عن الحاضر الذي يعيش فيه. إن عرفت الماضي ستعرف المستقبل»، كما كتب كونفيشوس، منذ ألفين وخمسمائة عام.

الإدراك الصحيح لأية نظرية، فلسفة، عمل سياسي أو نضال ثوري، لأي علم أو اختراع؛ الخ. . . . لا يتم خارج تاريخه، خارج السياق التاريخي الذي ظهر فيه. هذا ينطبق طبعاً، أو بالأحرى بشكل خاص، على الإنتيليجنسيا. إن إدراك أية إنتيليجنسيا يعني إدراك أعمالها وممارساتها التي تعبّر فيها عن ذاتها، وإدراك هذه الأخيرة يعني الرجوع إلى تعاقبها، أي إلى تاريخها. ليس من الممكن إدراك تكوين الإنتيليجنسيا، أو العقلية التي تعمل بها أو كانت تعمل بها، دون دراسة منظمة لماضيها أي للأعمال والممارسات التي يتكون منها هذا الماضي. أوغست كونت كان يعبّر عن اتجاه علم الاجتماع كله كعلم جديد، عندما أكد في أوائل القرن التاسع عشر أنه «ليس من الممكن إدراك أي مفهوم فكري خارج ماضيه وأن إدراك العلم نفسه يفرض إدراك تاريخ العلم»[1] هذا كان واضحاً في النظرية التطورية الاجتماعية التي سادت علم الاجتماع والأنتروبولوجيا عند ظهورهما. «التاريخ ليس تسلسلاً

(1) ذكرها Nicholson op. cit.

عشوائياً من الوقائع المنفصلة. فكل شيء يؤثر ويتأثر بكل شيء آخر، وهذا لا يكون واضحاً في الحاضر. الوقت فقط يستطيع أن يفرز الأحداث التي تُبرز الأنماط (Patterns) التي تربط بينها»[1]. هذا يعني أنه كي ندرك أي نمط فكري ننشغل به يجب الرجوع إلى الأحداث التي قُدِّمت له واقترنت به.

ما يجعل منهجاً كهذا ضروريا وطبيعياً تقريباً هو، في الواقع، وجود ميل إنساني يدفع في هذا الاتجاه أو يخلق استعداداً أو انفتاحاً له، وهو ميل تكشف عنه التجربة اليومية الفردية نفسها. فنحن نميل كقانون نفسي عام، إلى رؤية أنفسنا أساسياً في ضوء مقاصدنا التي تكون غير مرئية للآخرين ولكننا ننظر إلى الآخرين في ضوء أعمالهم التي تكون مرئية بالنسبة لنا[2]. هذا ما يجب صنعه بالنسبة لموضوعنا فننظر إلى الإنتيليجنسيا في ضوء أعمالها. هذا ما يجب، في الواقع على الإنتيليجنسيا نفسها أن تصنعه كي تدرك حقاً أبعاد دورها. فالأعمال التي تصدر عنها هي أهم من الطاقات أو الإمكانات التي تملكها. أدلر أكد أن علم النفس الذي يقول به هو علم يستخدم ولا يمتلك. فمعرفة وإدراك الكيفية التي يستخدم بها الفرد ما يملكه هي أكثر أهمية من معرفة ما يملك من إمكانات. «إن أدلر يعلمنا بأن أعمال الشخص أكثر قدرة على الكشف عن المقاصد من الكلمات التي ينطق بها. فإن نحن أردنا إدراك فرد ما، ومعرفة نموذج حياته أو حياتها يجب أن نغلق آذاننا، وننتبه إلى الأعمال والسلوك؛ فالأقدام تقول لنا أكثر من الفم. الكلمات تستخدم غالباً لإخفاء المعنى، ولكن الحياة تكون حقاً حياة نحياها على صعيد الحركة»[3].

الحس النقدي يجد بالضرورة جذوره في الحس التاريخي، الشعور بالاستمرارية. فدون دراسة ماضي الإنتيليجنسيا، ممارساتها وأعمالها في مجرى هذا الماضي، لا نستطيع أن نحكم على ما آلت إليه، ما يمكن أن نتوقعه منها، ما يجب أن يكون موقفنا منها. الإنتيليجنسيا هي ما هي عليه اليوم لأنها كانت ما كانت عليه في ماضيها؛ ولهذا إن نحن أردنا أن ندرك ما هي عليه، وجب أن نراجع وندرس الأعمال والممارسات التي صدرت عنها. «إن معنى أية نظرية، فكرة أو استراتيجيا يكون»، وخصوصاً عندما تعبّر عن حركة أو نضال ثوري، «في النتائج العملية التي تترتب عليها. إن معنى الكلمات يجب أن يكشف عن ذاته في طريقة استخدامها»[4].

(1) Manchester, A World Lit By Fire little, Brown co. 1992.

(2) راجع Bennett, J.G. The Crisis In Human Affairs, 1948 Chap. 6.

(3) Lombardi, D, Search For Significance, Nelson- Hall 1975.

(4) Kaufman, W, op. cit.

القول بسقوط الإنتيليجنسيا ـ أية جماعة أو حركة سياسية ـ يرجع، أو يجب أن يرجع إلى أعمالها فيدلل عليه ويفسره في هذه الأعمال. «أي قول آخر يكون كمن يفصل الجوع عن الحاجة إلى الأكل، الجميل عن الجمال، الرياضة عن الوسائل الرياضية، الطرش عن الآذان؛ الخ. . .»[1] الإنتيليجنسيا التي تعمل لمشاريع ومقاصد ترغب في تحقيقها تواجه خيارات تكون مسؤولة عنها في النتائج التي تترتب عليها، فإن كانت بطريقة معيّنة فإن الأعمال تكون أعمالها، وبالتالي مسؤوليتها.

الشيء يكون جيداً أو سيئاً بالنسبة لما نتوقع من نتائج منه. فإن كنت أقول إن هذه السيارة أو هذه البندقية سيئة، يكون من الواضح أنها سيئة لأنها لا تحقق المقاصد التي نتوقعها منها، على الأقل بطريقة اعتيادية سليمة، وأن هذا يعني بالتالي أنها لا تملك الصفات أو المقومات التي تلازم عادة سيارة أو بندقية جيدة. بما أن الإنتيليجنسيا العربية كانت عاجزة عن القيام بما كان عملها يفرض عليها، بما كان يمكن لهذا العمل تحقيقه لو أن قواعده كانت سليمة، لو أن تكوينها كإنتيليجنسيا كان سليماً، فإنها تكون بالتالي «سيئة»، أو في حالة سقوط.

ليس هناك إنتيليجنسيا «حقيقية» تختلف عما هي عليه كإنتيليجنسيا «أمپيريقية»؛ فالأخيرة هي دليلنا إلى الأولى، الدليل الوحيد الذي يكشف عنها، عن حقيقتها. فهي هذه الأعمال والممارسات التي تصدر عنها وليس أي شيء آخر. الإنتيليجنسيا العربية تكون بالتالي مسؤولة عن النتائج التي قادت إليها أعمالها، النتائج التي اقترنت بنضالها بصرف النظر عن نواياها، ومهما كانت هذه الأخيرة صادقة؛ لهذا لا يمكن إعفاؤها من هذه النتائج التي دمرت المقاصد التي كانت تعمل لها والتي كانت تعني سقوط النضال الوحدوي الحالي لأن نواياها كانت صادقة. فمسؤوليتها كإنتيليجنسيا هي أن تمارس عملها بشكل يخدم مقاصد هذا النضال، ويدفع نحو توكيدها والتقدم نحوها، هذا إن لم نقل تحقيقها تماماً. الفشل في هذا يحولها ـ ومرة أخرى بصرف النظر عن نواياها ـ إلى أداة «موضوعية» للعدو، إلى «عميل موضوعي تاريخي» للقوى التي كانت تناضل ضدها. الحكم على الإنتيليجنسيا ـ أية إنتيليجنسيا، جماعة أو حركة سياسية ـ يجب أن يتم، وهو عادة يتم، في سياق تاريخي وليس في سياق ذاتي. هنا تُجدر الإشارة ، كمثل عابر على ذلك إلى محاكمات التطهير الفرنسية في نهاية الحرب العالمية الثانية التي توجهت إلى الذين تعاونوا مع قوى الاحتلال الألمانية. فهؤلاء حوكموا، ثم أدينوا ليس بالرجوع إلى نواياهم التي قد تكون نوايا وطنية

(1) Smith, H. op. cit.

صادقة تماماً اقتنعت بأن التعاون مع ألمانيا النازية واحتلالها كان في مصلحة فرنسا في ذلك الوقت، بل لأن قناعاتها هزمت، فأصبحت خيانة عند انتصار المقاومة الفرنسية في أعقاب هزيمة ألمانيا في تلك الحرب. «فسواءً كان»، كما كتب مارلو پونتي، «فاضلاً أو شريراً، شريفاً أو خبيثاً، شجاعاً أو جباناً، فإنه أصبح خائناً تاريخياً وموضوعياً عندما انتصرت المقاومة». إن التاريخ نفسه أصدر حكمه في ذلك، وبالرجوع إلى ماضيهم أثناء الاحتلال وليس إلى تطلعاتهم ومقاصدهم من ذلك.

من الممكن في عالم الفكر مناقشة دور الفلسفة، إن كان يجب أن تخضع للممارسة أم لا، إن كان مقياس النظرية أو المذهب الفلسفي هو في النتائج العملية أم لا، إن كان واجب الفلسفة، كما كان يقول ديوي «تمزيق غلاف التقليد» أم لا، إن كان يجب أن ترتبط بالمثال التأملي ومنطلقات قبلية أم لا، الخ... ولكن في عالم الفكر أو العمل السياسي وخصوصاً الثوري تكون تساؤلات كهذه طبعاً لاغية، لأن القصد هنا هو، من البداية وكمنطلق، إحداث تحولات معيّنة في الواقع. لهذا فإن النظرية تخضع تماماً هنا للممارسة وتجد مقياس صحتها في النتائج التي تترتب على هذه الممارسة. هذا يعني بوضوح حاسم أن الممارسة العاجزة عن تحقيق المقاصد ـ النتائج العملية ـ التي انتدبت نفسها لها تعلن عن عجز المسؤولين عنها وسقوطهم. عندما تكون المشاكل الفلسفية مشاكل دائمة، كما هي في نظر تقليد فلسفي عريق، نضطر عندئذ بأن نخلص إلى القول بأن مشاكل كهذه هي دون حل. الفكر الاجتماعي السياسي ينطلق من موقع نقيض تماماً لأن المشاكل التي يطرحها هي مشاكل تعني حلاً لها، والنظرية أو الممارسة التي تعجز عن هذا الحل تكون غير سليمة؛ وتفرض بالتالي الاستغناء عنها بأخرى إن نحن أردنا حلاً لهذه المشاكل[1].

هذا يعني أن على كل إنتيليجنسيا ـ حركة، جماعة، عمل سياسي ـ أن تواجه بصراحة وجسارة ماضيها كمقياس لها في تحديد مستقبلها وإدراكه. «الذي يخاف مواجهة ماضيه»، كما كتب ڤاكلاف هاڤل، «يجب بالضرورة أن يخاف ما يكون أمامه... الكذب لا يمكن أبداً أن يخلصنا من الكذب. الذين يزورون التاريخ لا يحافظون على الحرية بل يعرّضونها للخطر... الحقيقة تحرر الإنسان من الخوف»[2]. إن مستقبلاً جديداً يتطلب رؤيا جديدة للماضي، تفسيراً جديداً لأحداثه. التاريخ الصادق هو سلاح الحرية، لأنه يعني إدراكاً صادقاً ممكناً للواقع الذي تمخض عنه، وبالتالي قدرة على تصحيح هذا الواقع وتجاوزه. فالضوء الذي نلقيه مثلاً، على أعمال الإنتيليجنسيا، على مرحلة الهزائم التي اقترنت بها، يحدد عملنا

(1) Wilkinson, op. cit.

(2) Schlesinger, A. op. cit. ذكرها

في الحاضر، وهو إن كان علمياً يكون ضرورياً في إعادة صنع هذا الحاضر. فهذا الحاضر لا يزال يعيد ذاته، وهو سيستمر على ذلك إن لم يتدخل إدراك علمي جديد في إعادة تكوين هذا الماضي. فالتحولات الفكرية الجدية أو الكبيرة التي كانت توجه الحياة السياسية كانت باستمرار تعيد تفسير الماضي.

* * *

القصد من دراسة التاريخ، كما يكتب المؤرخ وفيلسوف التاريخ، كولينغود، «هو المعرفة الإنسانية الذاتية. . . . ومعرفة ذاتك تعني، أولاً، ماذا يعني أن تكون إنساناً؛ ثانياً، معرفة ما يعنيه أن تكون الإنسان الذي أنت عليه، وليس أي إنسان آخر؛ ثالثاً، معرفة ذاتك تعني ما تستطيع صنعه، ولكن بما أن ليس من أحد يعرف ما يستطيع أن يصنع إلى أن يحاول، فإن الدليل إلى ما يستطيع الإنسان صنعه هو ما صنعه سابقاً. إن قيمة التاريخ هي إذن أنه يعلّمنا ما صنع الإنسان وبالتالي من هو الإنسان»[1]. حتى هيجل نفسه وجد أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى معرفة ما نعرفه شخصياً، ما هو مألوف. إنه رأى، كسقراط، أن الفلسفة مضطرة أن تفعل ذلك. «الفيلسوف الكبير. . . ينقل تجربته الشخصية عن الكيفية التي يأخذ فيها ما يبدو مألوفاً وجهاً آخر عندما ننظر إليه من زوايا جديدة»[2].

إن ظواهر الطاقة الإنسانية التي تحدد تكوين الإنتيليجنسيا، مرحلة تاريخية معيّنة جماعة، أو حركة ما، تتماثل؛ وهذا شيء نبّهت إليه سلسلة من الفلاسفة والمفكرين. هذا التكوين يدل على ذاته في الكيفية التي يترجم بها ذاته إلى واقع. كل ما يمكن أن نعرف بشكل مباشر أكيد هو أعمال أو نتائج أعمال فرد أو جماعة ما وليس الحوافز أو الأسباب التي دعت إلى ذلك. فالأولى هي التي تقود إلى الثانية ويمكن أن تكشف عنها، والتحليل العلمي يجب أن يتجه إليها كي يصل إلى الأخيرة. تكوين الإنتيليجنسيا الفكري أو النفسي العقلي يعني بالتالي الأعمال والممارسات التي تصدر عنها، النظام الفعلي الذي ينظّمها وينعكس فيها. دراسة هذه الأعمال والممارسات تكشف بالتالي، أو يجب أن تكشف، عن العناصر المشتركة فيها. هذه العناصر هي التي ترشد إلى بنية هذا التكوين». بما أنه ليس لدينا أية طريقة مباشرة في إدراك تكوينها النفسي العقلي، بنية العقلية اللاواعية التي تفكر بها، فإن ما تقوم به، أو ينتج عنها في الواقع يكون الطريق إلى هذه البنية[3].

---

(1) Colling Wood, R. G. The Idea of History oxford University press, 1957.

(2) Kaufman, W. op. cit.

(3) Cornford, F.M. op. cit.

العقلية هي في ذاتها شيء غير حسي، ولكنها في الوقت نفسه شيء حسي لأنها تترجم ذاتها وتتجسد في أعمال حسية. إننا نجد العقلية، بكلمة أخرى، في تاريخها. فمن العبث تحديد أو دراسة هذه العقلية في ذاتها، كشيء قائم في ذاته أو حتى في مفكرين أفراد، وذلك لسبب بسيط، وهو أننا لا نعرف أي شيء أبداً عن هذه العقلية سوى الأعمال التي تكشف عنها «فهي يجب أن تكون من هذا أو ذاك النمط كي تصدر تلك أو هذه الأعمال عنها، فمن الحالة الخارجية نخلص أو نستدل على الحالة الداخلية وحوافزها. «هذا النوع من الاستدلال أساسي لكل بحث علمي»[1]. الشخصية، «سواءً كانت شخصية فرد أو جماعة هي كلُّ مجرد نفترضه ولا يمكن مراقبته أو دراسته خارج الأعمال التي تصدر عنها في الأوضاع الخاصة التي تتفاعل فيها معها»[2]. هذا ما يجب إذن القيام به إن نحن أردنا الكشف عن الشخصية، الذات الحقيقية التي تميّز وتكوّن الإنتيليجنسيا العربية. «من الممكن أن تذهب إلى أبعد من ذلك والقول بأن الانتقال من المستوى الخارجي، مستوى التعبير المكشوف، إلى مستوى الديناميك الداخلي المحفّز، هو الذي يفتح الطريق إلى علم الشخصية. هذا الانتقال يعود تماماً إلى علم التحليل النفسي»[3].

العلم هو دراسة الظواهر التي يمكن ملاحظتها، ولهذا فإن أي قول بسقوط الإنتيليجنسيا، أية جماعة أو حركة، يجب أن يقوم على أعمالها، وأفكارها أيضاً عندما تخضع للملاحظة. لهذا يمكن بالرجوع فقط إلى أعمالها والأفكار التي اقترنت بها في التدليل على هذا السقوط. «إن أية سيرورة فكرية لا تنطلق من الواقع تُثير الشك كعقلنة»[4]. التفاسير التي لا ترتبط بالتالي بهذه الأعمال والممارسات والأفكار التي لازمتها، تخسر شرعيتها. فكما أن الذي يشكو من اضطرابات نفسية معيّنة يحتاج، كي يتمكن من معالجتها، إلى التحليل النفسي الذي يكشف له عن طبيعتها، كذلك أيضاً يحتاج المناضل السياسي أو الثوري إلى إدراك طبيعة هذه الأعمال ومعناها كشرط أول في تجاوزها وتغيير وجهة النضال الثوري أو العمل السياسي. المعرفة العلمية لا تنشغل بأي شيء يتعارض مع تطبيق الدليل الأمبيريقي أو ما يكشف عنه. إنها تحكم على الأفكار، كما يشير القاموس في تعريف البراغماتية «بالنتائج التي تحققها في الممارسة»[5].

---

(1) Gatchel and Lindzay op. cit.

(2) Hall and lindz.

(3) Boy, Ch. The Structure of Freedom, Athenum, 1965.

(4) Thouless, R, op. cit.

(5) Cot, The Secular city.

يجب على الإنسان، كما يقول الوجوديون، أن يعمل كي يكون، وما يكون عليه هو مجموع هذه الأعمال أو حصيلتها. الفرد يجد أنه مضطر بأن يعمل بشكل ما كي يمكن أن يكون، كي يكشف حقاً من هو، كي يعبّر عن إمكاناته، ويحقق جوانب يرتاح إليها أو يعتز بها في ذاته. فإن فكر بأنه يجب كطبيب، رياضي، موسيقار، مهندس؛ الخ... أن يقوم بأعمال تدل على ذلك، وهو إن عجز عن القيام بهذه الأعمال التي تحقق قصده بأن يكون ذلك الطبيب ذلك المهندس؛ الخ... يكون مشروعه نحو ذلك مشروعاً مهزوماً، ويجب عليه بالتالي أن يختار مشروعاً آخر يمثّل بشكل عقلاني وموضوعي أكبر إمكاناته.

في بداية العصر الحديث، حوّل ماكيافيلي جميع مشاكل العدالة إلى مشاكل آلية في ضوء رؤياه للمجتمع كنظام من القوى يعني أن كل من يخسر فيه يكون على خطأ. قد يكون ماكيافيلي بالغ في هذه العلاقة، ولكنها علاقة صحيحة، بل ضرورية، في تقييم العمل السياسي لأن هذا العمل يظهر لتحقيق مقاصد معيّنة يرتبط بها، وهو إن فشل في ذلك يكون ولا شك عملاً خاطئاً، إما لأن المقاصد التي يعمل لها كانت مقاصد غير ممكنة، وإما لأن الوسائل التي يستخدمها كانت وسائل خاطئة. بالنسبة لموضوعنا، سقوط الإنتيليجنسيا العربية كسبب مباشر لوصول النضال الوحدوي إلى طريق يبدو مسدوداً، فإن الفشل لا يعود إلى مقاصد خاطئة، بل إلى وسائل ـ أعمال وممارسات ـ فاشلة، إلى خلل أساسي في تكوين هذه الإنتيليجنسيا كأداة هذا النضال في صياغة هذه الوسائل، الوسائل التي كان يُفترض بها أن تكون قادرة على تحقيق هذه المقاصد أو على الأقل الدفع نحوها بقدر من النجاح.

إن الفلسفة البراغماتية كانت تعكس اتجاهات فكرية عديدة في توكيدها بأن الإيديولوجيات، النظريات، والفلسفات المختلفة يجب أن تُرفض أو تُقبل وفق الحاجات الإنسانية والفائدة التي تحققها، وليس وفق ما يُسمى بحقيقتها الموضوعية. فالإنسان لا يجب أن يسأل، إن كانت الإيديولوجية منطقية، بل يجب، على العكس، أن يسأل ما يعنيه تبنّي الإيديولوجية بالنسبة لحياتنا ومصالحنا في المستقبل؟ إن كانت تخدم هذه الحياة والمصالح أم لا(*)؟ هنا أيضاً قد يكون من الممكن رفض هذا القول من ناحية فلسفية صرفة أو حتى من ناحية تاريخية، ولكن لا شك أن هذا غير ممكن في العمل السياسي أو النضال الثوري حيث

(*) هنا تجدر الإشارة أن هذه «الحاجات»، و«المصالح» التي تشير إليها البراغماتية، أو بالضبط ويليام جايمس، فيلسوفها الأول، هي حاجات ومصالح أفراد مستقلين، وليس حركات جماعية أو شعوب، ويفترض بهم أن يكونوا أحسن إدراكاً، أكثر كفاءة في الاعتماد على العقل الموضوعي من هذه الأخيرة.

يجب أن تكون النظريات والإيديولوجيات والفلسفات التي يعمل بها مفيدة لمقاصده ومصالحه، لأنه يجد شرعيته وضرورته بالضبط في تحقيق هذه المقاصد والمصالح. في موضوعنا ـ سقوط الإنتيليجنسيا العربية ـ يصح بل يجب القول إن «النظريات» التي كانت تعمل بها هذه الإنتيليجنسيا لم تكن فقط خاطئة من حيث «الحقيقة الموضوعية»، بل فاشلة أيضاً من حيث «النتائج الموضوعية»؛ فكانت عاجزة ليس فقط عن خدمة مقاصد النضال التي التزمت بها، بل كانت تسيء إليه، تفكر وتعمل وكأن القصد هو، في الواقع، تخريب أو تدمير هذا النضال.

العمل السياسي أو النضال الثوري يتجاوز مبدأ ديكارت «أنا أفكر فإذن أنا موجود»، لأن هذا العمل أو النضال يدمج النظرية بالواقع، والأفكار بالممارسة. هذا ينطبق بالنسبة لكثيرين من الفلاسفة، على الفلسفة نفسها، لأن «نقطة الانطلاق للفلسفة الحقيقية يجب أن لا تكون التفكير التأملي أو المجرد (Cogito)، بل الخلق وتحويل الطبيعة والوسط. علاوة على ذلك، إن المنطلق يجب أن لا يكون منطلقاً مفكراً بل كائناً إنسانياً يعمل ويخلق. في هذه الطريقة تصبح الفلسفة «معلم حياة» حقيقياً بدلاً من أن تكون مبادئ نظرية فقط»[1]. ما يجب قوله كما ينبّه فلاسفة آخرون هو «إنني أخلق فإذن أنا موجود»[*]. الفلسفة التي تقوم على هذا الأساس تكون في الوقت نفسه عملية ونظرية. «إنها لا تكون فلسفة تفسر فقط، ولكنها فلسفة تعطي أيضاً إرشاداً حول كيفية العمل والخلق»[2].

تفسير أو تحديد كهذا للإنسان، أي تحديد يمتد إلى الفكر والعمل معاً، ويدمج بين الفلسفة والممارسة، يفرض، في الواقع، نفسه علينا لأن من الممكن أن نفسر الماضي والحاضر اللذين تكاملا، وليس المستقبل الذي يكون باستمرار منفتحاً لبعض الاحتمالات. «من الممكن تفسير الماضي والحاضر فقط، أما المستقبل فيجب أن يُخلق. فلسفة العمل والخلق يجب أن تُعتبر بالتالي فلسفة للمستقبل، أو كفلسفة تتجه نحو التقدم وليس نحو تأملات فكرية عقيمة، غير عملية حول الماضي»[3]. هذا الاتجاه إلى المستقبل لا يرتبط بفلسفة معيّنة؛ على العكس إن الفلسفة هي التي ترتبط به لأنه اتجاه يعكس الوضع الإنساني

---

(1) Manly, M, op. cit.

(*) في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» شرحت في فصل خاص تحديداً آخر للإنسان هو «أنا إنقلابي فإذن أنا موجود». راجع أيضاً قسم «المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية».

(2) Ibid.

(3) Ibid.

ويعبّر عنه، وهذا يعني اتجاهاً يفرض ذاته. «عندما يُنظر إلى محاولة التوفيق بين الذات والطبيعة من زاوية ذاتية، من زاوية الذات الفاعلة، فإن هذه الأخيرة تدل أنها تعبّر عن ميل كل سلوك إلى تغيير العالم وفق مقاصد إنسانية. هذا الميل يمكن أن يُسمى خاصة الذات العملية»[1]. هذا يعني، فيما يعنيه، محورية القصد للعمل الإنساني، أن الإنسان يعمل بشكل ما، ومهما كان محدوداً، على ضبط الأحداث بهذا القصد، وأن الأحداث التي ترتبط بموضوع، بقضية معيّنة، تكشف ككل عن اتساق ما يعبّر عن القصد أو المقاصد الواحدة التي تخترقها.

عندما ننظر إلى أعمال الإنتيليجنسيا العربية ـ أية إنتيليجنسيا، جماعة، حركة؛ الخ. . . عملاً، عملاً، أو النتائج التي ترتبت عليها، نتيجة، نتيجة، فإنها تبدو في حالة فوضى؛ ولكن عندما ننظر إليها ككل، في تعاقبها، وعلى مسافة بعيدة عنها بقدر ما، فإن الصورة تتغير، والفوضى تكشف، في الواقع، عن وحدة أو انسجام بين الأجزاء، عن «عقلانية» تربط بينها.

إن سيمفونيا، أو أية قطعة موسيقية أخرى، لا تمثّل مجموعة من «النوتات» المنفصلة، أو تسلسلاً ميكانيكياً من النغمات، لأنها تكون منسقة في نظام ما، وتجد معناها ودورها فيه. فالكل يكون أكثر بكثير من عدد الأجزاء رغم أن هذه الأخيرة تبقى متمايزة. فالكل يتميز ببنية خاصة به، وهذه البنية هي التي تحدد معنى الأجزاء، أو تكشف عنه. كي يمكن لنا أن ندرس ونفسر وبالتالي ندرك حقاً أية حادثة، أية فكرة، أية لحظة تاريخية أية تحولات؛ الخ. . . يجب إرجاعها إلى الكل، إلى السياق العام الذي تشكل جزءاً منه. ، لأن معناها يكشف عن ذاته في العلاقة التي تربطها به. فالحادثة الفكرة، اللحظة التاريخية، يمكن أن تكون عرضية أو هامشية لا يصح الانشغال بها إن كانت تقع خارج كلٍ يتميز بوجود خاص يحركه قصد أو جدلية معيّنة. لهذا يجب أولاً تحديد المعنى، المبدأ أو النمط الفكري الذي ينظّم الكل، الشيفرة التي تكشف عن طبيعته، وهذا يتحقق لنا في العنصر العام المشترك الذي تلتقي فيه وتكشف عنه الأجزاء المختلفة التي يتشكل منها الكل. الدراسات الثقافية كانت غالباً تنطلق من مفهوم حول «الكل»، ينظر إلى أجزاء الثقافة ويدرسها كأجزاء يمكن تفسيرها كأجزاء من كلٍّ أو نظام (System). هذا هو في الواقع، ضمناً أو مباشرة المنهج الأساسي الذي ينطلق منه كل علم، من علم التحليل النفسي وعلم النفس، إلى علم

(1) Unger, op. cit.

الاجتماع والأنتروبولوجيا. فهناك دائماً «كل» خاص يتم الانطلاق منه والرجوع إليه في الكشف عن طبيعة الأجزاء ومعناها(*). «هناك»، كما يكتب الفيلسوفان الفرنسيان، سبونڤيل وطاري. «مثل مأثور شهير يقول، عندما يشير الإصبع إلى القمر يتطلع الأحمق على الإصبع»؛ فهو ينشغل بالشيء المباشر ويعجز عن رؤية الكل، أو المعنى العام الذي يكشف عنه هذا الكل ويجد فيه عقلانيته(1).

الإنتيليجنسيا العربية كانت تكشف عن سقوطها في انشغالها بالأحداث بشكل منعزل، حدثاً، حدثاً، دون رؤية عامة للسياق العام الذي تندمج فيه. فهي كانت، مثلاً، تركز كما أشرنا سابقاً على النكسات والهزائم التي واجهتها كظواهر فردية، وتوفر لنا في مجرى ذلك دراسات جزئية جيدة في نطاقها الخاص، ولكنها كانت عاجزة عن النظر إليها ككل يتجاوزها كأحداث فردية، عن إدراك المعنى العام الذي تشارك فيه، أو البنية العامة التي تعكسها. إستمرار هذه الإنتيليجنسيا على ممارسة نفس النمط الفكري، نفس المواقف والمخططات التي رافقت مرحلة الهزائم، ودون أي استعداد سليم لنقد ذاتي جذري ينبثق عن النمط العقلاني العلمي ويمثّله، يدل ليس فقط على عمق سقوطها، بل أيضاً أن تكوينها الفكري أو العقلي ليس طبيعياً في هذا العصر. هذا يدين في الوقت نفسه قوى النضال الوحدوي التي لم تدرك سقوطها، أو لم تشعر على الأقل أن هناك خللاً أساسياً ما في وجودها، إن المسألة الأساسية هي أعمال وممارسات ونتائج ترتبت عليها وتنقض من الأساس، من الجذور مقاصدها، وليس مسألة أقوال ـ تتلفظ بها أو إخراجات لفظية تقوم بها. لهذا كان من الضروري، وكبديهية علمية الرجوع إلى هذه الأعمال والنتائج، إلى ماضيها في الكشف عن سقوطها، من الممكن أن تتجاهل التاريخ فقط طالما أن التاريخ يقف إلى جانبنا. مرحلة الهزائم تكشف بوضوح أن هذا التاريخ لا يقف أبداً إلى جانبنا، وبالتالي لا يمكن تجاهله.

«حيث تكون الحياة والنظرية منسجمتين يكون من الأحسن، كقاعدة عامة، الاستماع إلى النظرية لأنها تكون أكثر أهمية. ولكن حيث تكون النظرية (أو الإنتيليجنسيا التي نتكلم عنها هنا) والحياة في تناقض، يكون من الأحسن الاستماع إلى الحياة»(2). هذه الدراسة

(*) الخطأ القاتل الذي ارتكبه فرانكشتين في قصة ماري شيلي الكلاسيكية كان الاهتمام بكل شيء في أجزاء الجسد التي جمعها، ولكن باستثناء الكل الذي تتشكل منه. فهو درس الشعر ولونه، الجلد، العيون، عمل العضلات، الشرايين؛ الخ... ولكنه فشل في إدراك الجسد ككل، كنظام. النتيجة كانت المسخ (Monster) فرانكشتين.

(1) Sponville and Ferry, op. cit.

(2) Moscovici, op. cit.

تستمع إلى حياة الإنتيليجنسيا العربية كما تعبّر عن ذاتها أية حياة، في أعمالها، وفي ضوء ذلك، وبالرجوع إليه تحكم عليها. «إن أكثرية الكائنات الإنسانية تعمل مثل المؤرخين: فهي تعترف بطبيعة تجربتها فقط عند استعادة أحداثها»[1]. في هذا الرجوع إلى الماضي، لا أقوم بذلك بغية إدراكه كماضٍ قائم في ذاته، بل كضرورة في بناء المستقبل. إنني أرجع إلى ممارسات وأعمال الإنتيليجنسيا والماضي الذي ترتب على قيادتها ليس كي أدرك فقط كيف أن الماضي قاد إلى الحاضر الذي نحياه، بل كيف أن هذا الماضي سيكرر ذاته فيفرز هزائم ومهانات مماثلة متواصلة إن لم يحدث انقطاع جذري في مجراه، وهو انقطاع غير ممكن دون استبدال هذه الإنتيليجنسيا بأخرى تمثّل نمطاً فكرياً آخر يعكس عقلية عملية، وتكون قادرة بالتالي أن ترتفع إلى مستوى التاريخ وتحدياته. القصد ليس إصلاحها أو إقناعها بسقوطها، بل إسقاطها وتحرير النضال الوحدوي منها، أي من الخلل الفكري الأساسي الذي يكوّنها. التحديد الموضوعي الدقيق لما هي عليه يعني الكشف بالضبط عما ستكون عليه، وهذا يعني استمرار سقوطها، أي استمرار الهزائم التي تترتب على وجودها. هذا يفرض تحرير النضال العربي من وجودها أي ضرورة ظهور إنتيليجنسيا أخرى تتميز عنها جذرياً بعقلية علمية تكوّنها.

* * *

ما ينطبق على الإنتيليجنسيا ينطبق أيضاً على الشخصية الفردية؛ فهي أيضاً تكشف، سواءٌ كانت ناجحة أو فاشلة، عن هوية أساسية تقف وراء أعمالها، وعن تفاعل هذه الأخيرة في نمط فكري تترابط فيه وتتجه به.

إن إحدى الدراسات الرائدة والكلاسيكية حول الموضوع كانت دراسة ألپورت وڤيرنون، عام 1933، التي دللت على وجود نمط حياة أساسي في الشخصية، أي في السلوك الواسع والمتنوع الجوانب[2]. فالاتجاهات والميول التي تكشف عنها الشخصية ليست منفصلة، بل هي مترابطة؛ وحتى الدراسات التي تركز على تناقضات الذات تعترف بأهمية الاتجاهات الرئيسية التي تكوّنها. وبين أهم الدراسات حول موضوع الاتساق الذي تكشف عنه الشخصية، نجد مثلاً دراسة أدورنو وزملائه «الشخصية الاستبدادية التي دللت أن أعمال الشخصية وجوانبها المختلفة تشكل أجزاء من نمط أو هوية متسقة تضبطها. النتيجة الأهم التي وصلت إليها كانت التطابق الكبير بين نظرتها إلى الحياة وبين نوع السلوك الذي تمارسه

(1) Hobsbaum, E, The Age of Extreme, pantheon Books, 1994.

(2) Lombardi, D, op. cit.

أو يصدر عنها في عدد كبير من الأوضاع المختلفة، فهذه النظرية تخلق تماثلاً في السلوك رغم هذه الأوضاع[1].

كثيرون من علماء النفس نبّهوا، في الواقع، إلى طبيعة السلوك العضوية التي تشير أنه لا يمكن إدراك جانب أوجزء من هذا السلوك الفردي عند فصله عن الجوانب الأخرى فيه، وأن الكشف عن طبيعة هذا أو ذلك الجانب يدل في الوقت نفسه على طبيعته ككل[2]. الهوية الفردية أو الشخصية هي العامل المنظِم أو الحاكم للفرد. فالشخصية هي التي تخلق النظام والاندماج بين العوامل والضغوط الذاتية والخارجية التي يتعرض لها الفرد. الشخصية تعكس، بكلمة أخرى، في أعمالها وممارساتها العناصر المتكررة التي تتكون منها. إننا نستطيع بالتالي أن نستنتج طبيعة الهوية الشخصية من هذه الأعمال والممارسات، في النتائج النهائية التي تترتب عليها، في نمط السلوك الذي يتكرر فيها، في الاختيار أو الانتباه الانتقائي الذي تمارسه على الأحداث، في تفضيلها وسائل معيّنة وتقديمها على أخرى؛ الخ. . . إن عالِم النفس المعروف، ليوين، كان يتكلم باسم علم النفس تقريباً عندما خلص من دراساته إلى القول بأن أية واقعة خاصة تجد معنى فقط عندما تلقي ضوءًا على شرعية أو صحة قانون عام [3]. عندما يخسر الفرد هذا العامل الموحِد ـ نظرة عامة إلى الحياة، مبدأ معيّناً ينطلق منه في تحديد علاقة الفرد مع المجتمع والتاريخ؛ الخ. . . فإن الشخصية تنهار وتتفكك، وعندئذ يجب الكلام على الشخصية المبعثرة. فالشخصية هي القالب الذي ينظّم ويسبك جوانب السلوك المختلفة والأعمال التي تصدر عنها في وحدة عامة، ولهذا فإنها تتبعثر إلى شظايا متناثرة عندما تخسر هذه الطاقة.

منذ أن فصم ديكارت، في القرن السابع عشر، الفرد إلى شطرين منفصلين، ولكن متفاعلين؛ الجسد والعقل، منذ أن قام التقليد الفلسفي البريطاني ابتداءً من ذلك القرن أيضاً، بتحويل العقل إلى ذرات من الأحاسيس والصور، والمشاعر، كان هناك باستمرار من حاول إعادة الوحدة إلى العقل والجسد والتعامل مع الكائن الحي ككلّ موحد ومنظم. إن أهم هذه المحاولات كانت تتمثل في سيكولوجيا الجستالت (Gestalt)، والسيكولوجيا العضوانية (Organismic) التي يمكن اعتبارها امتداداً للأولى. تعاليم هاتين المدرستين الأساسية تقول بأن الكائن الحي أو الإنسان هو نظام (System) متسق، وأن من غير الممكن إدراك جزء أو

(1) Adorno etal; The Autharitarian Perssonality.

(2) Hall and lindzay, op. cit.

(3) Ibid.

عنصر من الأجزاء أو العناصر المكونة له دون إدراك الكل الذي يرتبط به، أو خارج هذا الكل، لأن الكل يعمل وفق قوانين غير موجودة في الأجزاء، وأن الحافز الأول الذي يحرك الفرد هو الرغبة في الكشف عن إمكاناته وتحقيقها، وبصرف النظر عن طبيعتها إنها سيكولوجيا تقلل بالتالي من أهمية أو نفوذ الوسط الخارجي في صنع النمو العادي.

علماء السيكولوجيا الذين كانوا يمثّلون هذا التقليد تأثروا جداً بوحدة السلوك، وبالتالي رأوا أن الدراسة الجزئية لعناصر صغيرة فيه لا يمكن أن تكون مُنيرة. هذا المفهوم حول الشخصية الفردية يمتد في الواقع، بأشكال مختلفة إلى مختلف نظريات الشخصية الحديثة. «هذا المفهوم أصبح جزءاً متأصلاً في نظريات الشخصية الحالية... معظم نظريات الشخصية المعاصرة يمكن أن تصنف بدقة كنظريات عضوانية.. من الواضح إذن أن النظرية العادية المعاصرة حول الشخصية تؤكد بشدة على أهمية دراسة السلوك «عضوياً» دون محاولة تفصل أجزاء سلوك صغيرة للدراسة المجهرية»[1].

غوردن ألبورت، وهو من أكبر علماء السيكولوجيا، كتب في الثلاثينات أن الدراسات السيكولوجية تدل أن شخصية الفرد تكشف عن نموذج أساسي يرافقها وتعبّر عنه في الأوضاع، الأنشطة، والجماعات المختلفة التي تعمل فيها وتتنقل بينها. فليس من الصحيح أن الفرد يتميز بعدد من الهويات هي بعدد الجماعات التي ينتمي إليها، من العائلة إلى الحزب، ومن المنزل إلى الملعب. لا شك بتعدد الأشكال الخارجية التي تتخذها الشخصية في مختلف الأوضاع والسياقات التي تكون موجودة فيها، ولكن التحليل المنظم المتعمق يدل، على تكوين نفسي أخلاقي متماثل. إن حدة الميزات النفسية والفكرية والأخلاقية التي تميّز الشخصية قد تتغير من وضع إلى آخر، وأشكال التعبير عنها قد تختلف من عمل إلى آخر، ولكن التكوين النفسي الفكري الأساسي يعيد ذاته ويتكرر. إن الأمثلة الحقيقية التي تعبّر عن «جيكيل وهايد» نادرة جداً. «في دراسات الشخصية السيكولوجية نجد توكيداً على أهمية تقييم أي جزء من السلوك في ضوء النمط العام الذي يحرك الفرد كما نجده في أية لحظة»[2].

الإنسان هو، ولا شك، مجموع الأعمال والممارسات التي تصدر عنه، ولكن هذه الأخيرة تدل، في دورها، على وجود عنصر أساسي ـ تكوين نفسي عقلي معيّن ـ تتّحد فيه، ويعطيها بنية أو وحدة تنظّمها مباشرة أو غير مباشرة. هذا يعني طبعاً أن دراسة هذه الأعمال

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

والممارسات تكشف عن طبيعة الشخصية التي تصدر عنها، وأنها الطريق الموضوعي الوحيد الذي يمكن النفوذ منه إلى تكوين هذه الشخصية.

* * *

هذه الملاحظات المركزة السريعة على سيكولوجيا الشخصية والنتائج الأساسية التي وصلت إليها تدل من زاوية أخرى بأن طبيعة تكوين الإنتيليجنسيا العربية الفكري العقلي أو العقلية التي تفكر وتعمل بها، تكشف عن ذاتها في الأعمال والممارسات التي تقوم بها. فهذه الأخيرة هي طريقنا إليها كما هي طريقنا إلى الكشف عن طبيعة الشخصية الفردية. لهذا عندما نريد اكتشاف هوية جماعية معيّنة وجب أن نذهب إلى ما وراء الأعمال والممارسات، «إلى ما وراء القناع»، كما يقول روجرز، أحد علماء السيكولوجيا الكبار، وذلك كي نكشف عن التكوين النفسي العقلي، عن العقلية التي تعبّر عنها. كي يمكن الرجوع إلى هذا التكوين أوالعقلية في تحديد وتفسير سقوط أو نجاح الإنتيليجنسيا أو أية جماعة أخرى، يجب أن تتكرر هذه العقلية في أعمالها وممارساتها السابقة، وفي أوضاع مختلفة، لأن هذا شرط موضوعي في الكشف عن وجودها وطبيعتها. الشيء الأساسي ليس نواياها ومقاصدها بل هو هذه الأعمال والممارسات. سقوط الإنتيليجنسيا يمثّل ما كانت تصنعه وليس ما كانت تقول إنها تريد صنعه؛ التفسير العلمي ينظم وينسق ما يكون موجوداً ومعروفاً في الواقع الأمپيريقي حول الظاهرة التي ينشغل بها. العلم يتعامل مع الواقع فقط بالقدر الذي يكشف عنه كتسلسل أو ترابط لوقائعه في سيرورات انتظامية واتجاهات موضوعية عامة[1].

هذا النوع من المعرفة العلمية يتميز إذن بصحة أو شرعية عامة، ويتجه إلى جميع الناس لأنه يكون مزوداً بقدر كافٍ من الوقائع التي تدل على التصميمات والنتائج العامة التي يتكون منها. إنها معرفة تقدم، بكلمة أخرى، الأرضية الموضوعية الوحيدة التي يمكن لمختلف الفرقاء والاتجاهات اللقاء فيها والانطلاق منها. إنها «المعرفة الديمقراطية» الوحيدة المتوفرة لنا، لأنها تعني أن الطريق الموضوعية التي قادت إليها، الوقائع والأمثلة الأمپيريقية التي ترجع إليها هي وقائع وأمثلة يمكن لأي باحث أن يتأكد منها ويمتحن صحة النتائج التي وصلت إليها. هذا ما تقوم به ـ كما أشرت سابقاً في سياقات أخرى ـ الدراسة الحالية[*].

---

(1) Vaihinger, A, The Philosophy of As if Barnes and Noble, 1952.

(*) ماكس ڤابر، عالم الاجتماع الكبير، ميّز بين ما أسماه «أخلاقية المسؤولية»، و«أخلاقية اليقين»؛ الأولى تعني أن مسؤولية الإنسان تمتد إلى النتائج التي تترتب على أعماله في حين أن الثانية تقتصر على الاستقامة المتأصلة في سلوكه نفسه، على المقاصد والنوايا التي تحفزه. ڤابر اختار النقابية =

جميع الأمثلة أو الوقائع الأمبيريقية التي نرجع إليها هنا في التدليل على سقوط الإنتيليجنسيا تعبّر كلها عن التكوين النفسي الفكري الذاتي، عن العقلية الذاتية التبشيرية التي تتجاهل الواقع الموضوعي، تقفز فوقه وكأنه غير موجود.

«السقوط» ـ سقوط الإنتيليجنسيا العربية ـ مفهوم مجرد، ولكنه يشير إلى شيء حسي، مشترك بين جميع قطاعات الإنتيليجنسيا التي اتخذت مواقف نظرية، استراتيجيات وسياسة مسؤولة عن مرحلة الهزائم. ما نحتاج إلى صنعه في الكشف عن هذا السقوط والتدليل عليه يكون بالتالي الرجوع إلى عدد من القضايا الأساسية التي كانت ولا تزال تشغل النضال الوحدوي، والتدليل كيف أن هذا النضال كان عاجزاً في معالجتها لأنه كان ينقاد إلى هذه العقلية. هذه الأمثلة التي نرجع إليها تدل أن هذه الإنتيليجنسيا مصابة بخلل فكري عضال، ولكنها استمرت تمارسه وتعمل به دون أي وعي لوجوده، إعتراض عليه أو نقد أساسي له. هذا كان ممكناً لأن المثقف بشكل عام 75 ـ 80 في المائة على الأقل، ولأن المجتمع ككل يشاركان في هذا الخلل، ويوفران له المناخ الملائم، الانفتاح الضروري الذي يحتاج إليه للاستمرار وممارسة الهيمنة التي كان ولا يزال يمارسها.

ما يضلل بشكل خاص عند تحليل خلل أو عقلية «متخلفة» كهذه في هذا العصر العلمي هو، في أي مجتمع، «الشرعية الجماعية» التي تنالها أشكال الوعي التي تقترن بها. ففي كل مجتمع نجد افتراضاً أو قناعة عامة بأن قبول الجتمع أو أية جماعة معيّنة ببعض الأفكار يدلل على صحة هذه الأفكار. ولكن هذا خطأ أو انحراف كبير عن الحقيقة أو الواقع. فسيادة مفاهيم أو عقلية أو نمط فكري معيّن، لا تعني أن هذه الأخيرة حقيقية، أو سليمة. فالمجتمعات ـ الأنظمة والحركات السياسية ـ كانت في كثير من الأحوال ترجع إلى مفاهيم خاطئة، عقلية غير سليمة التفكير، أو نمط فكري عاجز عن إدراك الواقع المتحول. هيمنة مفاهيم أو عقلية ذاتية ـ تبشيرية على الإنتيليجنسيا العربية لا تجعل منها بالتالي مفاهيم أو عقلية صحيحة موضوعياً، عقلانياً، أو علمياً. الهزائم المتواصلة التي أصابت النضال الوحدوي لم تكن أحداثاً عرضية، وليدة الصدفة، يمكن تجاهلها، بل كانت جزءاً من بنية الواقع الاجتماعي التاريخي الموضوعي، من التكوين النفسي العقلي الذي يعكسه في

= الثورية كمثل على أخلاقية اليقين. و«لكن هذه الأخلاقية التي يعزوها فابر إلى النقابية هي» كما علّق عليها الفيلسوف السياسي ليو ستراوس «أخلاقية غريبة عن جميع الحركات الاجتماعية السياسية»[1].

(1) Strauss, L, Droit Naturel et Histoire.

إنتيليجنسيا كانت امتداداً له عاجزة عن الوقوف على مسافة موضوعية تسمح بتجاوزه بعقلية أو نمط فكري تستطيع به تصحيحه وضبطه في خدمة هذا النضال. عقلية أو نمط فكري من هذا النوع يكون قادراً على ذلك فقط عندما يكون العقل العلمي المرجع الأول والأخير له. فهذا العقل هو الطريق إلى خارج «الكهف» الأفلاطوني، هو الانتقال من الظلام الذي يسوده إلى أضواء المعرفة التي تزيله.

سقوط الإنتيليجنسيا العربية الذي قاد النضال العربي إلى طريق يبدو مسدوداً، دفع العربي بشكل عام، والمناضل الثوري بشكل خاص، إلى حالة يواجه فيها واقعه وكأنه أحداث وظواهر مبعثرة مربكة. لهذا فهو يحتاج حاجة ملحّة إلى اكتشاف وحدة، نظام ما ـ يضفي عليها عقلانية يستطيع في ضوئها أن يمارس المبادرة التاريخية تجاهها. هذه العقّلانية يمكن أن تكون فقط العقلانية العلمية التي يستطيع بها أن يعلو على هذه الأحداث والظواهر في تخطيط فعال يمكن أن يضبطها ويتجه بها إلى مقاصد هذا النضال. هذه الدراسة هي محاولة متواضعة في توفير هذه العقلانية العلمية.

عند مراجعة الأحداث التاريخية الكبرى نجد أن الكثير منها هذا إن لم نقل كلها أو أكثريتها الساحقة، كانت ذات نتائج غير مقصودة ترتبت على أعمال وأفكار كانت تتطلع إلى مقاصد أخرى. إن تفاعل مقاصد طيبة مع الأحداث يمكن أن يقود إلى نتائج غير طيبة، نتائج تتناقض مع المقاصد. هذا قانون جدلي أساسي يجب الرجوع إليه باستمرار عند دراسة العمل السياسي، بل التاريخ والسلوك الإنساني بشكل عام. علاوة على ذلك، إن الوسائل التي تستخدم لمعالجة هذه النتائج، لمنع تكررها «كانت تخلق في كثير من الأحيان خطر كوارث أكبر في المستقبل»[1].

* * *

الأمثلة التي نرجع إليها هنا تمثّل جميع جوانب أو عناصر الخلل الفكري الذي يتمثل في العقلية الذاتية ـ التبشيرية، والتي حلّلتُ وحدّدتُ طبيعتها في القسم السابق: التجزيئية، النَفَس القصير؛ الخ. . . إنها أمثلة ينطبق قسم منها على جميع هذه العناصر، ويمكن الرجوع إليها في التمثيل عليها كلها؛ وقسم آخر ينطبق على قسم منها. هذا يعني أنه كان لا يجب إرجاعها، مثلاً، مثلاً، إلى هذه العناصر، عنصراً، عنصراً، وأن الفائدة تكون أكبر بالرجوع إليها ككل في التمثيل على جميع هذه العناصر. القسم الأول يقدم أمثلة على هذا السقوط

(1) راجع chap. I Tenner, E, Why Things Bite Back Alfred Knop f, 1996.

فيما يتعلق بأهم القضايا التي تواجه النضال الوحدوي، أي الكيفية الفكرية التي أدركت وعالجت بها الإنتيليجنسيا العربية هذه القضايا. القسم الثاني يقدم أمثلة من تجربتي الشخصية وتمثّل بشكل بارز واضح هذا السقوط.

تفسير أو دراسة ظاهرة ما يفترض انتقاءً عقلانياً موضوعياً للوقائع يتم الرجوع إليها من زاوية أطروحة، أو فرضية معيّنة تنطلق منها الدراسة وتدلل على صحتها (أو خطأها) في ضوء هذه الوقائع. كي يمكن إقرار هذه الفرضية أو الأطروحة ـ في موضوعنا: سقوط الإنتيليجنسيا ـ يجب علينا افتراض وجود عدد وافر من هذه الوقائع على ذلك. الرجوع إلى بعض الوقائع المتفرقة أو الأمثلة المبعثرة لا يكون بالتالي كافياً في التدليل على هذا السقوط، وهو كي يصح كدليل عليه يجب أن يمتد إلى مجموعة مترابطة تكشف عنه من جوانب مختلفة. عندما يتوفر هذا النوع من الأمثلة أو الوقائع يستطيع كل من صحّت رؤيته الموضوعية أن يصل بالانطلاق منها إلى نتيجة مماثلة. الأمثلة الكثيرة ضرورية جداً للكشف عن الانتظامية التي توجه أو تسيطر على الظاهرة التي ننشغل بها. فعندما نحدد علاقة متكررة في مثلين أو ثلاثة يمكن القول إن هذا كان من قبيل الصدفة. ولكن عندما تمتد هذه العلاقة أو السيرورة المتكررة إلى مجموعة كثيفة من الأمثلة أو حتى إلى عشرات منها، نضطر إلى الاستنتاج أن طبيعة هذه العلاقة نفسها التي تكون مسؤولة عن النتائج التي تفرعت عنها. فعندما نكشف مثلاً، كما نجد في موضوعنا أن هناك علاقة متكررة بين نمط معيّن من التفكير ـ عقلية معيّنة ـ وبين النتائج التي تترتب على الأعمال التي تقترن به، نضطر إلى الاستنتاج بأن هذا النمط مسؤول عن هذه النتائج.

عندما ننظر إلى أعمال الإنتيليجنسيا، عملاً، عملاً، أو النتائج التي ترتبت عليها، نتيجةً، نتيجة وكما كان يحدث حتى الآن، فإننا لا ندرك العلاقة القائمة بينها كوحدة، كظاهرة واحدة تلتقي في عقلية واحدة ترتبط بها وتفسرها. «الفكر العلمي ينطلق من فرضيات... يجب أن تكون واضحة تماماً. لهذا يجب الرجوع إلى أمثلة؛ الممارسة وحدها تضيء الفكرة... الأمثلة ضرورية كي نعلم عن أي شيء نتكلم»[(1)]. في تحقيق هذا القصد ليس من الضروري دراسة كل أعمال الإنتيليجنسيا أو التدليل أن كل هذه الأعمال تمثّل هذا السقوط. ما هو ضروري هو التدليل بأن أهم هذه الأعمال أو مجموعة جيدة منها، أي التي ترتبط بأهم قضايا النضال العربي كانت من النوع الذي يعبّر عن بنية عقلية ذاتية ـ تبشيرية.

---

(1) Ullmo, J, La Pensée Scientifique Moderne, Flammarion, Paris, 1969.

«التحديد الحقيقي لمفهوم ما لا يكون في ضوء سمات متأصلة فيه، بل في ضوء أعمال فعالة ترتبط به»[1].

قبل الانتهاء من هذه المقدمة أود أن أكرر مرة أخرى أن القصد هنا هو تحقيق معرفة علمية حول هذا السقوط تسمح وحدها بتجاوزه وإحياء النضال الوحدوي على صعيد فكري، وبالتالي سياسي أعلى. إننا من ناحية علمية ندرس المشكلة ـ أية مشكلة ـ كي نجد لها حلاً؛ «فظهور العلوم الاجتماعية والسيكولوجية في القرن التاسع عشر كان يقترن بقناعة بأننا نستطيع، بالاعتماد على المعرفة العلمية، أن ننتصر على أية مشكلة من المشاكل الإنسانية المزمنة، المعرفة العلمية قد تحقق هذا أو لا تحققه، ولكن ما لا شك فيه أننا لا نستطيع دونها تحقيق تخطيط فعال لأي حل لهذه المشاكل، أو الدفع نحو حل كهذا.

إستمرار الوضع كما هو قد يوحي، وهو سيوحي مع الوقت بأن سقوط النضال العربي حالياً، أو بلوغه طريقاً يبدو مسدوداً، كان حتمية لا يمكن تجنبها أو الخروج منها. وهذا يعني أن ليس هناك من حل. ولكن إن لم يكن هناك من حلّ، فلن تكون هناك مشكلة، وهذا يعني استقرار الوضع كحالة طبيعية. لهذا فإن القصد من التفسير العلمي الذي تقدمه الدراسة الحالية حول السقوط يعني إعادة النظر فيه من زاوية علمية تدل في التفسير نفسه على مخرج منه، ولكن هذه المرة على صعيد علمي يعني قناعة عقلانية صلبة مستقرة بضرورة الاستمرار على النضال لأن المخرج من هذا السقوط متوفر في جدليته نفسها إن صح استخدام الإمكانات التي تفرزها أو يمكن أن تفرزها هذه الجدلية، وتلك التي يمكن أن تكشف عنها في الواقع العربي المهزوم نفسه.

(1) Bridgman, W, The Logique of Modern Physics, 1927.

(3)

النضال نحو دولة الوحدة

هنا نجد مثلاً بارزاً على العقلية التبشيرية التي تعمل وكأن الواقع الموضوعي غير موجود أبداً، وعلى سيطرتها سيطرة تامة على تفكير الإنتيليجنسيا العربية في نضالها على تحقيق الوحدة.

إنها إنتيليجنسيا كانت، في عملها الوحدوي، تحدد باستمرار كيفية الانتقال من التجزئة إلى الوحدة دون أن تدرك أنه يجب عليها، كي تكون قادرة على تخطيط عملي لذلك، دراسة تجارب التوحيد السياسي التاريخية كي ترى إن كانت تكشف كما يفرض المنهج أو العقل العلمي بعض القوانين الموضوعية أو العلاقات الانتظامية (Regularities) التي تنظّم تجارب كهذه، فتتجه منها وترجع إليها في عملها هذا. هذا خلل أساسي كنت أنبّه إليه باستمرار ابتداءً من الستينات(*). ففي كتاب «من التجزئة إلى الوحدة»، مثلاً في أواخر السبعينات، كتبت «الخلل الأساسي في هذا الفكر كان حتى الآن تحديده المستمر للطريق إلى الوحدة دون أن يرجع أبداً إلى الظاهرة الوحدوية، أي إلى التجارب التاريخية التي كانت تنتقل فيها مجتمعات مجزأة أو كيانات سياسية مستقلة من الانفصال إلى الاتحاد. إنه فكر لا يبرهن، في الواقع، على أنه يعي بأي شكل ضرورة هذا الرجوع، أو حتى أن هناك ظاهرة وحدوية موضوعية

(*) جميع كتاباتي تكشف عن هذا الخلل وتدل عليه. فيما يتعلق مباشرة بالموضوع هنا ـ أي كيفية الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة ـ يستطيع القارئ الرجوع بشكل خاص إلى الكتب التالية التي تقدم نظرية وحدوية علمية جامعة وصلت إليها نتيجة دراسة عامة لتجارب التوحيد السياسي عبر التاريخ إنها: «من التجزئة إلى الوحدة»، «النظرية الإقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية». و«حدود الهوية القومية، نقد عام».

يجب عليه دراستها قبل أن يتكلم عنها ويطلق الأحكام حولها. المجتمع العربي ليس أول مجتمع مجزأ يحاول توحيد أجزائه في دولة واحدة، والكيانات السياسية المستقلة التي يتبعثر فيها ليست أول كيانات مستقلة في التاريخ تريد تجاوز انفصالها في وحدة جديدة. هذه المجتمعات والكيانات التي كانت تحاول الاتحاد فتنجح أو تفشل، تشكل ظاهرة تاريخية دائمة، وبشكل يمكن فيه تحديد التاريخ، من هذه الزاوية، بأنه حركة كانت فيه المجتمعات المجزأة والكيانات السياسية المنفصلة تعمل على تحقيق وحدات سياسية جديدة أكبر. لهذا كان على هذا الفكر الوحدوي، وخصوصاً عندما يزعم العلمية، أن يرجع إلى هذه التجارب الوحدوية فيدرس ما نجح وما فشل منها، ويقارن فيما بينها كي يكشف عن القوانين أو الاتجاهات الموضوعية التي كانت تسودها»[1].

هذه الإنتيليجنسيا لم تكن فقط عاجزة تماماً عن التفكير بهذا المبدأ العلمي البديهي الذي يقضي بالرجوع إلى الظاهرة التي تنشغل بها، فتدرس الوقائع الأمبيريقية التي تعبّر عنها وتقترن بها قبل أن تسمح لنفسها بالكلام عليها وإعطاء الأحكام حولها، بل كانت عاجزة عن إدراك ضرورة هذا الرجوع، أو ضرورة دراسات كهذه. إنها كانت بالتالي لا تدرك أنه، إن أرادت رفض أو نقد دراسات كهذه، يجب عليها إبراز وقائع تتناقض مع النتائج التي وصلت إليها. إن فشل العمل الوحدوي في تحقيق مقاصده يعود بدرجة كبيرة إلى سقوطها هذا.

في كتاب «من التجزئة إلى الوحدة» راجعت عشرات تجارب التوحيد السياسي، ما نجح منها وما فشل عبر التاريخ، ابتداءً من الطور القبائلي وانتهاءً في القرن العشرين، من اليونان وروما والصين إلى ظهور الدولة القومية والامتداد الاستعماري الحديث. هذه التجارب كشفت بوضوح أن التجارب الناجحة كانت تكشف باستمرار عن القوانين الثلاثة التالية وهي، أولاً، وجود إقليم أو كيان سياسي معيّن يقوم بدور المركز الأساسي أو القاعدة التي تقود عملية التوحيد السياسي؛ ثانياً، وجود مخاطر وتحديات خارجية تولد الضغوط التي تدفع هذه المجتمعات والكيانات المجزأة إلى الاتحاد؛ وثالثاً؛ وجود قيادة أو سلطة سياسية مشخصنة تعبّر عن طموحات هذه الأخيرة وتوفر تجسيداً حسياً لها. وجود إقليم ـ قاعدة كان أهم هذه القوانين. هذه الوقائع أو القوانين الأساسية كانت غائبة في تجارب التوحيد السياسي الفاشلة ـ وبشكل خاص الإقليم ـ القاعدة ـ ولكنها كانت تعيد ذاتها وتتكرر بشكل رتيب في تجارب التوحيد السياسي الناجحة. هذا يعني بوضوح أن طبيعة عملية التوحيد السياسي نفسها

(1) راجع للكاتب كتاب «من التجزئة إلى الوحدة»، 1979، المقدمة.

تفرز جدلية موضوعية معيّنة تدفع في هذه الاتجاهات(*). لهذا كنت، بعد الكشف عن وجود هذه الوقائع أو القوانين الثلاثة، أشرح في فصل خاص بكل منها الأسباب التي يمكن أن تفسر وجودها. بالإضافة إلى هذه الأخيرة وجدت أن هناك عوامل أخرى عديدة ومهمة (ستة عشر) كاللغة الواحدة والضرورة الإقتصادية، مثلاً، تدفع نحو الاتحاد السياسي، ولكنها كي تكشف عن هذه الطاقة الوحدوية التي تنطوي عليها، فإنها تحتاج إلى وجود القوانين الأساسية.

هذا يعني أنه عندما ينتقد أحد دراسة تصل إلى نتائج كهذه بعد مراجعة جامعة أو وافية للظاهرة التي تنشغل بها والتجارب التي ترافقها، يجب عليه، إن هو أراد أن يكون لانتقاده أية قيمة عقلانية أو علمية، أن يدلّل، أولاً، أن هناك تجارب توحيد سياسي تاريخية كانت ناجحة ولكن دون أن تتوفر لها هذه القوانين، الإقليم القاعدة، المخاطر الخارجية، السلطة المشخصنة؛ ثانياً، أن الوقائع التاريخية التي ترجع إليها هذه الدراسة هي وقائع مزورة كاذبة، وبالتالي فإن النتائج التي وصلت إليها تكون هي الأخرى كاذبة؛ ثالثاً، أن هناك دراسات موضوعية علمية أخرى، أي دراسات رجعت إلى تجارب التوحيد السياسي التاريخية، وصلت من دراستها إلى نتائج أخرى تتناقض مع القوانين التي وصلت إليها هذه الدراسة. دون أحد هذه الأدلة أو الشروط لا يصح الانتقاد أو النقض، والمثقف الذي يحترم نفسه لا يقوم بذلك؛ وهو إن أراد التعليق، فإنه لا يصدر أحكاماً حاسمة بل يقوم بتساؤلات يمكن أن تكون، في الواقع، ضرورية تدفع أو تشجع على متابعة ملاحظات إيضاحية تغني الموضوع. ما حدث هو أن جميع ـ وأقول جميع ـ الذين انتقدوا هذه النتائج كانوا يصنعون ذلك دون الرجوع عن قريب أو بعيد، أو بأي شكل كان، إلى أحد هذه الشروط. إنهم كانوا، بدلاً من ذلك، يصدرون دون أي حرجٍ أحكاماً حاسمة بدلاً من التساؤلات التي أشرت إليها. ما كان يدل بشكل خاص على هذا العجز العقلاني، وليس فقط العلمي الغريب، هو أن بعض هؤلاء كان يسرع إلى القول إن النتائج التي وصلت إليها الدراسة، أو بشكل خاص مقولة الإقليم ـ القاعدة «غير علمية»، ولكن دون إبراز تجربة تاريخية واحدة تتناقض مع هذه النتائج. بعض هؤلاء كانوا من الأسماء المعروفة والمعترف بها على صعيد الوطن العربي. إن أحدهم ذكر، في الواقع، في مجرى انتقاد قانون الإقليم ـ القاعدة، ثلاث تجارب تاريخية فقط تدل كلها

(*) في كتاب «الفعالية الثورية في النكبة» عام 1965، كتبتُ في سياق آخر «بما أن تلك النتائج لا يمكن أن تكون من ثمار الصدفة لأنها كانت تعيد ذاتها في مجتمعات ومراحل تاريخية وأدوار حضارية مختلفة، فهي إذن نتيجة عمل تلقائي لبعض قوانين التاريخ، أو لحركة التاريخ ذاتها في أوضاع معيّنة». ص: 6.

على وجوده. اثنتان كانتا في الواقع، بين التجارب التاريخية الكلاسيكية التي تدل على دور الإقليم ـ القاعدة(*).

هذه الإنتيليجنسيا كانت عاجزة حتى عن رؤية ما يحدث حولها في تجربة النضال العربي التي تحيا فيها. فهذا النضال شاهد عشرات من المشاريع الوحدوية التي كانت تظهر بكثافة إلى الوجود ابتداءً من الأربعينات، ولكنها تمتد في الواقع إلى القرن التاسع عشر. جميع هذه المشاريع فشلت باستثناء أربعة فقط، كانت تلك التي توفر لها إقليم ـ قاعدة، وهي الامتداد الوحدوي ـ الذي ظهر من مصر في القرن التاسع عشر بقيادة محمد علي؛ ظهور العربية السعودية التي كانت دون أية هوية سياسية قبل عام 1932 عندما قام عبد العزيز بن سعود على رأس قبيلة وكقائد الحركة الوهابية بانتزاع السلطة من القبائل الأخرى ومشايخها، وفرض سيطرته على المنطقة كلها ومن ضمن ذلك الحجاز وملكها الشريف حسين، حامي الأماكن المقدسة؛ الجمهورية العربية المتحدة عام 1958 مع مصر كإقليم ـ قاعدة، إتحاد الإمارات العربية مع أبو ظبي إقليم قاعدة؛ إتحاد اليمن الشمالي واليمن الجنوبي مع الأول كإقليم قاعدة، فالمفاوضات التي استمرت بينهما عدة سنوات قصد تحقيق هذا الاتحاد لم تصل إلى أية نتيجة، ولكن هذا الاتحاد تحقق فقط عندما أخذت صنعاء المبادرة العسكرية وفرضته بالقوة كقاعدة له. بالإضافة إلى ذلك يمكن الإشارة إلى الصومال كتجربة عربية أخرى تدل على الانهيار الذي يحدث عندما يخسر مجتمع ما المركز السياسي الأساسي الذي يعمل كقاعدة. فبعد سقوط نظام محمد سياد بري عام 1990 خسرت الصومال وحدتها، وتمزقت إلى قبائل عديدة لا تزال حتى الآن تتحارب وتتقاتل وتدمر البلد باستمرار منذ ذلك الوقت. هذا النوع من الانهيار أصبح يشكل حالياً ظاهرة مألوفة تمتد من سري لانكا إلى الاتحاد السوفياتي، ومن يوغسلافيا إلى الكونغو(**)؛ الخ...

هذه الإنتيليجنسيا لم تكن قادرة على رؤية هذه الوقائع الواضحة التي تحيط بها، فتفيد منها في توجيه نضالها، وهذا يدل على عمق جذور العقلية التبشيرية التي تكوّنها، وتفرض عليها غير واعية، عفوياً وتلقائياً التعبير عن مشاعر، رغبات وحوافز ذاتية تصنع بها الواقع

(*) لو كان هؤلاء طلاباً عندي ـ أو عند أي أستاذ جامعي آخر في جامعة حديثة البنية العقلية ـ في قسم علم الاجتماع، سنة أولى، وليس أكثر؛ كان يجب أن يسقطوا إن قدّموا بحوثاً من هذا النوع، لأن نجاحهم يعني إهانة لعلم الاجتماع، لأي علم، إهانة للقسم ومقاييسه العلمية، وإهانة للجامعة نفسها وتمثّله من حياة عقلانية.

(**) سأعود إلى هذا الموضوع في دراسة قيد الإعداد بعنوان «عودة إلى دور الإقليم ـ القاعدة» أذكر فيها أمثلة كثيرة جديدة على هذا الدور، معظمها حدث بعد صدور كتاب «من التجزئة إلى الوحدة».

الموضوعي بدلاً من الرجوع إلى هذا الواقع وصياغة أعمالها وممارساتها في ضوء ما يكشف عنه من وقائع واتجاهات موضوعية. في أواخر الخمسينات ومجرى الستينات توفرت للنضال العربي القوانين الثلاثة الأساسية التي لا يمكن من دونها القيام بأي توحيد سياسي ناجح. فمصر كانت تقوم بدور الإقليم ـ القاعدة، وعبد الناصر كان يوفر السلطة المشخصنة التي كانت الجماهير ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً عميقاً من المحيط إلى الخليج، واحتلال فلسطين من قِبل عدو شرس تسانده أكبر قوة عسكرية في العالم تمثّل في الولايات المتحدة كان يوفر المخاطر الخارجية. ولكن بدلاً من أن تعمل مع هذه الوضعية الوحدوية الموضوعية فتساعد على تحقيق دولة الوحدة، أو قفزة كبيرة نحوها، فإن الإنتيليجنسيا وخصوصاً تلك التي كانت تشكل قياداتها وكوادرها السياسية المنظمة عملت ضدها خربت هذه الفرصة الوحدوية الفريدة. ولكن إن كانت دولة الوحدة ضرورة أساسية في تحقيق مقاصد النضال الوحدوي لأنها الأداة الوحيدة التي يمكن بها حقاً تعبئة الموارد والإمكانات العربية التي لا يمكن دونها تحقيق هذه المقاصد، فإن الإنتيليجنسيا، أو بالأحرى القطاعات المنظمة فيها، من التي قاومت الارتباط بالإقليم ـ القاعدة آنذاك، أي مصر الناصرية، تكون قد خربت جميع هذه المقاصد، وبذلك تكون عملت دون أن تدري كحليف تاريخي موضوعي لأعدائها سواء كانوا من الخارج أو من الداخل. وهذا ما حدث. فبعد انحسار تلك الوضعية تقدم هؤلاء وأكدوا سيادتهم على الوطن العربي.

* * *

ما حدث بالنسبة إلى دور الإقليم ـ القاعدة من نقد أو معارضة حدث أيضاً بالنسبة إلى القانون الثاني، شخصنة السلطة. هنا كشفت الإنتيليجنسيا أيضاً عجزها التام عن خروجها من عقليتها التبشيرية، منطلقاتها ومقوماتها الذاتية، ورؤية الواقع كواقع قائم في ذاته يكشف عن اتجاهات وقوى موضوعية يجب العمل بها أو الرجوع إليها كي يمكن تطويعه لمقاصد معيّنة. لهذا كان النقد الذي يصدر عنها، أي عن أفراد منها في مناسبات مختلفة، يرى في ذلك دعوة إلى «البطل» و«الفارس المغوار»، وليس كما هو في الدراسة، كتعبير عن قوى موضوعية معيّنة تفرض وجودها في مراحل وأوضاع معيّنة وبذلك كانت تدل فقط على تكوين عقلي نفسي عاجز في ذاته عن الرؤية الموضوعية العلمية(*).

(*) إنني أشير هنا بشكل عابر بأنني رجعت في الكتاب إلى جميع الحركات أو بالأحرى النماذج الديمقراطية التي ظهرت في الألف عام الماضية، من الديمقراطية الألفية أو الدينية التي ظهرت في القرون الوسطى، إلى الديمقراطية الشيوعية في القرن العشرين؛ إلخ... وكشفت أن جميع هذه النماذج =

إنني هنا، أي في كتاب «من التجزئة إلى الوحدة»، وكذلك في كتاباتي الأخرى أتكلم باستمرار عن قوى واتجاهات مستقلة، قوانين أو انتظامية موضوعية أرجع إليها في تفسير الظاهرة أو الموضوع الذي أنشغل به. حتى في موضوع الإيديولوجية تجاوزتُ الإيديولوجيات الفردية، من دينية وعلمانية، وكشفتُ في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» أنها كلها تخضع لبنية أساسية واحدة تتكرر فيها، بصرف النظر عن المضمون الخاص الذي تنطوي عليه كإيديولوجيات فردية. هذا واضح هنا أيضاً، في الدراسة الحالية التي أتكلم فيها، كما يرى القارئ، عن ظاهرة عامة، سقوط الإنتيليجنسيا، كسبب لفشل النضال العربي ككل في مرحلة تاريخية بكاملها فلا أقف عند حادثة، مشكلة أو حركة معيّنة.

إن أهم ما يميّز كتاباتي كلها، وخصوصاً الأساسية منها، هو أنها تتجاوز الفرد والحادث الفردي كعناصر تنشغل بها، أو يجب الانشغال بها كعناصر مهمة، في إدراك التاريخ أو التحولات الاجتماعية السياسية. إنها كتابات تنطلق من أولوية العامل الاجتماعي والجماعي، الاتجاهات الانتظامية الموضوعية، وترى بالتالي أن الأحداث المنفصلة التي تترابط فقط في سلسلة كرونولوجية تكون مصطنعة ودون أهمية. حتى الآن كان الفرد، المثقف العربي أو الإنتيليجنسيا بشكل عام سجينة الاتجاهات والسيرورات الموضوعية البعيدة المدى لأن أعمالها وممارساتها كانت محدودة ـ بسبب العقلية الذاتية التبشيرية التي تكوّنها ـ بالإطارات الفكرية التي تتركز على الأحداث الفردية، الأفراد والعوامل الذاتية، فلكيْ تسترجع حريتها وتأخذ زمام المبادرة التاريخية يجب عليها أن تكون قادرة على تجاوز هذه الأخيرة، وهي تكون قادرة على هذا عندما ترجع في أعمالها وممارساتها إلى الاتجاهات والسيرورات الموضوعية أو القوانين الانتظامية التي تنظّمها، فتعمل في ضوئها. ولكن هذا يعني إعادة تكوينها العقلي نفسه بالعقلية العلمية بدلاً من هذه العقلية التبشيرية. «إن عالم الأحداث التاريخية الفردية». كما يكتب بروديل، المؤرخ الفرنسي الكبير، «هو عالم ضيق، سطحي، مؤقت، متقلب. إنه فوق كل شيء، عالم الوهم»[1].

= كانت في مجرى ترجمة ذاتها إلى واقع، إلى حركات ثورية تعمل على إعادة تكوين هذا الواقع من جديد في ضوء مقاصدها الديمقراطية، أن جميع هذه الحركات الثورية كانت تنتهي كلها في قيادات مشخصنة وسلطة مركزة لمدة ما، وأن درجة الشخصنة والسلطة المركزة ترتبط بحدة الأزمات والتحولات التي تعبّر عنها. فالأولى كانت تتسع درجة مع اتساع حدة الثانية، هذا على الرغم من أن هذه النتيجة كانت تتناقض جذرياً مع منطلقاتها السياسية وقواعدها الإيديولوجية. تكرر هذه الظاهرة بهذا الشكل العام يدل أن طبيعة العمل السياسي الثوري تفرز جدلية موضوعية تقود إلى هذه النتائج، وأن إدراكها يفرض بالتالي إدراك هذه الجدلية. وهذا ما صنعته في الكتاب.

(1) Skinner, Quentin, ed, The Return of Grand Theory In the Human Sciences.

شخصنة السلطة لم تكن تعبّر عن رغبة سياسية، تصور فلسفي، ضرورة أخلاقية أو أفضلية شخصية، بل كانت كالإقليم القاعدة أو المخاطر الخارجية قانوناً أو انتظامية موضوعية كشفت عنها في أشكال ودرجات مختلفة في الحياة السياسية وتجارب التوحيد السياسي التاريخية. هذا يعني حدوداً تضعها جدلية هذه الحياة والتجارب في أوضاع معيّنة، وأن أشكال الشخصنة المختلفة تترتب على هذه الجدلية الموضوعية، وتجد بالتالي معناها وتفسيرها فيها، وليس في الشخص الذي تنعكس فيه. فهي الموقع الذي انطلقت منه في دراسة تجارب التوحيد السياسي التاريخية، ويجب أن تنطلق منه كل دراسة تقدم ذاتها كدراسة علمية. هذه الشخصنة تصبح عندئذ نقيضاً لمفهوم «البطل» و«البطولة» والمعنى الفردي الذي يوحي به، لأنها تعطي الأولوية التامة لانتظامية موضوعية تفسرها.

في الكتاب فسرت هذه الجدلية أو الانتظامية الموضوعية التي تفرز هذه الشخصنة، والقارئ يستطيع الرجوع إليه إن هو أراد متابعة الموضوع. هنا أكتفي بملاحظتين أساسيتين: الأولى هي أن المراحل الثورية والأزمات الكبيرة التي تفرز هذه الشخصنة تعني انهيار البنية الاجتماعية السياسية أو عجزها عن مجابهة التحديات والمشاكل التي تواجهها، وهذا يعني في دوره انهيار أو تقلص المؤسسات والتقاليد القوية التي توجه وتضبط السلوك وتعطيه معنى. هذا يجعل السلطة المركزية ضرورية. أما الملاحظة الثانية، فهي أن الاعتراف بمكان السلطة المشخصنة ودورها كظاهرة سياسية تعود إلى أسباب موضوعية تتمخض عنها هو أمر عادي في العلوم الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية. في هذا الصدد أكتفي بمرجع واحد فقط كمثل، وذلك لأنه كان بين الكتب الأخيرة التي قرأتها، ولأن المؤلف، رولو ماي، هو من كبار علماء التحليل النفسي، ومعروف أيضاً كفيلسوف وجودي. إنه يكتب «البطل يعبّر عن تطلعاتنا، مثلنا، معتقداتنا. إنه في أعمق المعاني، من صنعنا. إنه أوهي، يولد جماعياً كأسطورتنا الخاصة؛ هذا ما يصنع البطولة مهمة جداً، إنها تعكس شعورنا الخاص بالهوية...» ثم يضيف مشيراً إلى المجتمع الأميركي «إن عدم وجود أبطال لنا في التسعينات يعني أننا غير قادرين أن نحيا أسطورة المقاصد والمثل الجماعية في المجتمع». ثم يتابع فيكتب «إن أسطورة الوطن الأم تجد رمزاً لها في البطل، الذي يجسد(*) أعلى مقاصد المجتمع، دون البطل يخسر

(*) في تفسير شخصنة السلطة في كتاب «من التجزئة إلى الوحدة»، أكدت جداً على هذه الناحية أي على دور هذه الشخصنة الضروري كانعكاس لحاجة إنسانية أساسية إلى رموز وطقوس وشعارات تعكس بشكل حسي ملموس تطلعاتنا ومقاصدنا العليا. راجع أيضاً فصل «دور الشعارات والرموز في كتاب الإيديولوجية الانقلابية».

المجتمع بعداً أساسياً، لأن البطل هو نموذجياً روح المجتمع. الأبطال ضروريون كي يمكن للمواطنين أن يجدوا مُثُلهم الخاصة، شجاعتهم، وحكمتهم في المجتمع... إننا نتعطش للأبطال كنماذج للسلوك، كمقاييس للعمل، كأخلاق في لحم وعظم مثلنا. البطل هو أسطورة في الممارسة». ثم يشير إلى أرنست باكر الذي كتب «المجتمع يجب أن يحاول بطريقة ما أن يسمح لمواطنيه بأن يشعروا بطوليين. هذا يشكل أحد تحديات القرن العشرين الكبرى»(1).

في كتاب آخر يرجع رولوماي إلى الموضوع نفسه ويفسر من الزاوية نفسها دور الشخصية الكبيرة أو الرجال العظام في التاريخ (البطل)، إنه يكتب «إن جذور الشجرة التي امتدت في عدد غير محدود من الأغصان في نماذج مختلفة من التحليل النفسي ـ الفردي أو الجماعي، وحتى الإرشاد (Counseling) في جميع أشكاله ـ هو ولا شك سيغموند فرويد. هذا لا يعني أنني أوحي بأن كل هذه التطورات تدين بوجودها لفرويد، وأنه لولا وجود فرويد لما كانت هي الأخرى موجودة. المسألة ليست فقط أن الرجال العظام يصنعون التاريخ، كما حاول تولستوي أن يدلل بشكل يتركز على جانب واحد بل إن التاريخ يصنع أيضاً، في أزماته المختلفة، الرجال العظام. فبعض الأشخاص يتقدمون إلى التعبير عن اتجاه مطلوب من قِبل التاريخ. لهذا لو لم يكن هناك فرويد في بداية القرن العشرين لاختراع التحليل النفسي، لكان وُجد فرد آخر للقيام بالشيء نفسه»(2)، في صنع هذا، أي في «التعبير عن اتجاه مطلوب من التاريخ». يحقق هؤلاء للإنسان فرصة على التحرر من التاريخ عن طريق إدراكه، الإدراك الذي يوفر لهم قدرة معيّنة على تطويعه بالعمل معه. في هذا السياق يكتب أرنست باكر مشيراً إلى فرويد أيضاً إلى كتابه «سيكولوجيا الجماعة (group) وتحليل الأنا» الذي حلل فيه سيكولوجيا القيادة (leadership)، فيقول «هذا الكتاب الذي كان أقل من مائة صفحة هو في رأيي النشرة التي تنطوي، على الأرجح، على إمكان التحرير أكثر من أي شيء صدر عن الإنسان حتى الآن»(3). هذا مبدأ علمي يجد كما أشرت سابقاً اعترافاً أساسياً عاماً به في العلوم الاجتماعية والسيكولوجية والسياسية الحديثة. في كتاب قرأته مؤخراً يكتب المؤرخ البريطاني كار، «بأن المؤرخين والناس الذين كتبوا عنهم ليسوا أفراداً منفصلين، وبأن التمييز بين الأفراد والقوى التاريخية اللاشخصية هو تمييز مغلوط لأن الأفراد هم من صنع هذه القوى»(4). كار يمثّل على هذا التفسير بشكل خاص في كتابه «تاريخ روسيا السوفياتية».

(1) May, R, The Cry For Myths.
(2) May, R, Freedom and Destiny.
(3) Becker, E, The Denial of Death, The Free press, 1973.
(4) Evans, R, op. cit.

عندما تكلمت عن شخصنة السلطة تكلمت عن واقعة عامة كانت تتكرر في تجارب التوحيد السياسي التاريخية، وفي الحركات الثورية، وتعبّر في ذلك عن قانون أو انتظامية موضوعية.

* * *

إنها واقعة كانت تفرض وجودها رغم الاختلافات التي قد تكون موجودة من حيث المضمون الإيديولوجي، الاجتماعي، السياسي، بين هذه التجارب والحركات عبر التاريخ. النظرية يمكن أن تكون صحيحة أو غير صحيحة، حقيقية أو مزورة، ولكن دون وقائع أمپيريقية حسية ترجع إليها، دون واقع موضوعي تعبّر عنه، فإنها لا تكون هذا أو ذاك، «بل وهماً، صورة ذهنية؛ ولكن العلم لا يكون من صنع تصورات ذهنية»[1]. ولكن النقد الذي كان يوجه سواءً لقانون شخصنة السلطة أو الإقليم ـ القاعدة كان دائماً وباستمرار دون أية وقائع من هذا النوع، دون إبراز تجربة توحيد سياسي واحدة أو حركة ثورية واحدة تتناقض مع ما وصلت إليه من نتائج. هذا يعني أن النقد كان «وهماً» لا يستحق حتى أن يُقال عنه «صحيح أو غير صحيح».

عجز هذه الإنتيليجنسيا ـ أي قطاعات معيّنة منها تمثّل ولا شك أكثريتها الساحقة ـ عن رؤية القوى والاتجاهات الموضوعية من اجتماعية، وسياسية ونفسية أو القانون التاريخي العام الكامن وراء شخصنة السلطة كظاهرة تاريخية عامة تفرض وجودها في أوضاع معيّنة، أو رؤية ضرورة الرجوع إلى وقائع أمپيريقية تتناقض معها عندما تُقدم على رفضها أو نقدها ـ هذا العجز يعبّر خير تعبير عن العقلية التبشيرية ـ الذاتية التي تكوّن تفكيرها، العقلية التي تلغي وجود الواقع الأمپيريقي من تفكيرها. فهي كانت تتكلم وكأن تجارب التوحيد السياسي التاريخية والحركات الثورية طيلة ألف عام غير موجودة، أو كأن عشرات الأمثلة التي رجعت بها إلى الأولى أو الثانية هي أيضاً غير موجودة.

شخصنة السلطة، (وكذلك أيضاً الإقليم ـ القاعدة، والمخاطر الخارجية) التي كشفت عنها في هذه التجارب والحركات تدل بالتالي على حدود موضوعية يجب على كل حركة وحدوية أن تعمل بها إن هي أرادت أن تكون فعالة أو ناجحة. إنها حدود متأصلة في السيرورة التاريخية، وبالتالي لا تهمل فقط شخصية القائد الفردية كعامل مستقل، بل النظام السياسي نفسه. الرجوع إلى قوانين أو انتظامية موضوعية يتم بالانطلاق منها تكوين العمل

---

(1) Moscovici, S, op. cit.

السياسي أو توجيهه يعني إعادة توجيه الزمان التاريخي نفسه بعيداً عن الفرد، الحادث، الفردي، والمركز السياسي، ويستثني ألياً فكرة رئيسية أساسية كان يقترن بها الفكر السياسي الكلاسيكي وتمتد منه إلى الفكر السياسي التاريخي إلى أن تحققت سيادة الفكر العلمي الحديث، وهي فكرة العمل السياسي كعمل بطولي، من صنع قادة كبار وشخصيات فذة عظيمة. «البطل السياسي في الفكر الكلاسيكي كان يفترض أن التاريخ مصاب بعنصر لا يمكن التنبؤ به، يتحدى توقعات الإنسان. وجود الحظ كان يجعل المنجزات السياسية منجزات غير مستقرة وعابرة، ولكنه في الوقت نفسه كان تحدياً يدعو إلى قدرات بطولية. السياسة كانت بالتالي رياضة كائنات فوق إنسانية (سوبرمان) تمتحن كفاءاتها ضد نزوات الحظ (fortuna)[1]». هذا التصور للتاريخ استمر يسود الفكر السياسي بأشكال ودرجات مختلفة إلى أن ظهر الفكر العلمي الحديث. المنهج العلمي والنتائج الضرورية التي يصل إليها تنكر ما كان ماكس ڤابر قد أسماه في بداية هذا القرن «عبادة الشخصية».

إن نظرية «البطل والجماهير»، «الرجال العظام» والشعب، قديمة بِقِدَم الفكر السياسي والفلسفة. الحط من دور الجماهير والشعوب، أو حتى الرفض التام لدورها، من ناحية، والنظر إلى معنى الشخصيات التاريخية الفردية ودورها، من ناحية أخرى، كشيء مطلق، دون قيد أو شرط، يرتبطان بتفسير إرادي ذاتي، وميتافيزيقي للسيرورة التاريخية. لهذا كان من غير الممكن الخروج من هذا التفسير قبل ظهور العقل العلمي الحديث الذي وفّر في العقلية العلمية بديلاً عنه.

هذا المفهوم الإرادي ـ الذاتي الذي كان يرى في التاريخ سرداً للأعمال السياسية التي تقترن بأفراد يعملون في الحقل السياسي، ساد حتى القرن الثامن عشر عندما واجه التحدي الجدي الأول الذي دعا ـ وخصوصاً عن طريق ڤولتير، ومونتسكيو ـ إلى تفسير فلسفي أكثر. هذا التفسير أو التصور الجديد للتاريخ كان ينشغل، أولاً بعادات وتقاليد ومعتقدات شعوب بكاملها بدلاً من الأعمال الفردية. في القرن التاسع عشر ظهرت المحاولات وبرزت التطورات الأكثر جذرية في عزل الأعمال السياسية وتنحيتها كمركز الثقل في دراسة التاريخ، وتحويل هذا المركز إلى القوانين أو الاتجاهات الانتظامية الموضوعية في دراسة التاريخ أو الواقع الاجتماعي السياسي. هذا كان واضحاً من كونت وماركس إلى لويس هنري مورغن وفرويد.

العجز عن رؤية شخصنة السلطة كقانون أو كانتظامية موضوعية تفرض وجودها كما تكشف عنه تجارب التوحيد السياسي والحركات الثورية، وتجاهل السياق الموضوعي الذي

---

(1) Wolin,s.

قادني إلى هذه النتيجة، يدل على تخلّف هذه الإنتيليجنسيا ـ أي القطاعات الكثيفة التي تمثّل سقوطها ـ على الأقل مائتي سنة عن العقل العلمي الحديث، وستمائة سنة عن تفكير ابن خلدون نفسه. هذا التجاهل التام للواقع الموضوعي الذي ترجع إليه شخصنة السلطة كانتظامية موضوعية وكأنه غير موجود، يعبّر مرة أخرى عن العقلية التبشيرية وما تتمحور عليه من حوافز ذاتية وأفضليات أخلاقية تنطلق منها وترجع إليها في تفسير الظواهر التي تنشغل بها.

في المدارس الابتدائية يُدرَّس التلميذ ـ كما أشرت في سياق سابق ـ الشخصيات الكبيرة في التاريخ، وعندما يصبح أكبر سناً وأكثر تقدماً فقط يصبح قادراً بأن ينتقل إلى دراسة قضايا ومؤسسات بشكل مستقل عن الشخصية. الطفولة تعني ـ كما يتضح، دراسة التاريخ والواقع بالرجوع إلى عامل شخصي، والاستمرار على الرجوع إلى هذا العامل يعني بالتالي استمرار حالة الطفولة، هذه الحالة تسود تفكير الإنتيليجنسيا العربية لأن النمط التبشيري الذي يمثّله يعني أساسياً اعتماد هذا العامل في تفسير ما يواجهها من مشاكل وقضايا.

* * *

ما يدلل إضافياً، وعلى الأرجح أكثر وضوحاً من ناحية عملية، على الجذور العميقة لهذه العقلية التبشيرية، هو أن هذه الإنتيليجنسيا كانت في أواخر الخمسينات وعبر الستينات تعيش كتجربة يومية القوانين الثلاثة التي وصلت إليها من دراستي لتجارب التوحيد السياسي التاريخية وللحركات الثورية الكبرى، فمصر كانت تقوم بدور الإقليم ـ القاعدة الذي كان يقود الحركة الوحدوية الثورية عبر الوطن العربي، الذي كان الارتباط به يفجر الثورات فيه ويوفر لها المظلة التي تعتمد عليها من الجزائر إلى اليمن؛ وعبد الناصر كان يوفر، كقائد الإقليم ـ القاعدة، السلطة المشخصنة التي كان الشعب العربي يرتبط بها عبر الحدود وفوقها، من الخليج إلى المحيط، وهذا كله كان يحدث كردٍ على مخاطر خارجية تتمثل في احتلال فلسطين. ولكن هذه الإنتيليجنسيا كانت عاجزة عن رؤية ذلك، نقله من صعيد التجربة والمشاعر اليومية وترجمته على صعيد الوعي الموضوعي العلمي.

ولكن ما هو أسوأ من ذلك هو أنها كانت عاجزة عن رؤية هذه الترجمة العلمية عندما تتوفر لها. فعندما ابتدأت بالقيام بذلك ابتداءً من الستينات أولاً، في شكل مقالات ومحاضرات ثم في كتب(*)، كانت هذه الإنتيليجنسيا تسرع، على العكس، بالتعبير عن

(*) راجع بشكل خاص كتاب «من التجزئة إلى الوحدة»، «النظرية الإقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية» و«حدود للإقليمية الجديدة».

عقليتها التبشيرية الذاتية فتّهم هذه الكتابات ـ أي بالجانب الذي يقول بالارتباط بمصر كإقليم ـ قاعدة، وبقيادة عبد الناصر كالسلطة المشخصنة ـ بأنها تبشر بعبادة «البطل» و«الفارس المغوار»، أو بأنها دعوة شخصية إرادية «إلى الارتباط» بعبد الناصر، أو «تأليه» عبد الناصر، هذا على الرغم ليس فقط من انطلاقي الواضح من القوانين الثلاثة التي ذكرتها والرجوع إليها في القول بالارتباط كطريق إلى دولة الوحدة، بل من تنبيهي المستمر بأن الارتباط يجب أن يكون بها أولاً وقبل كل شيء، وأن الارتباط بمصر الناصرية ضروري لأنه يعمل معها، أي مع هذه القوانين، وبالتالي فإنه ثانوي ومرحلي بالنسبة لها. هنا أشير، على سبيل التمثيل العابر، إلى بعض ما كتبته حول الموضوع في كتاب «نحو الارتباط بمصر الناصرية أو الطريق إلى الوحدة العربية».

إنني كتبت «. . . لهذا يجب على دعاة الارتباط بمصر الناصرية. . . أن لا ينسوا أن ارتباطهم ليس بشكل معيّن من أشكال الحكم في مصر، بل بمصر الثورة التي تدرك وتمارس، بشكل ما، دورها الوحدوي كقاعدة، وأن الارتباط يجب أن يستمر إن تغير هذا الشكل بشكل آخر، طالما أن الشكل الجديد هو شكل ثوري يمارس دوره الوحدوي بصرف النظر عن لونه ومضمونه.

لنفترض مثلاً، حدوث تحوّل من هذا النوع يستلم فيه حزب ماركسي أو شيوعي الحكم وتستقر سلطته فيه، ولكن يستمر في ممارسة دور مصر كقاعدة وحدوية للعمل الوحدوي، فماذا يكون موقف هؤلاء؟. . . إنني لا أشك أبداً بأن الكثيرين منهم يرفضون آنذاك الارتباط ويتخذون موقف عداء من مصر الماركسية أو الشيوعية. هذا خطأ وانحراف لأنه يعني التركيز على الشكل الإيديولوجي للهدف على حساب الهدف والطريق المؤدية إليه، فيصنعون عندئذ بالضبط ما يصنعه اليسار اللاناصري الذي يعادي الوحدة بعدائه للارتباط بمصر الناصرية (أي القوانين الثلاثة التي لا يمكن دونها تحقيق أي توحيد سياسي)، ويبرر آنذاك موقف هذا اليسار. إن كان يصح أن يقاوموا ويعادوا مصر الماركسية أو الماركسية الشيوعية بسبب الشكل الإيديولوجي الجديد الذي تبنّته لأنهم يرفضون هذا الشكل، فإنهم يبررون في الوقت نفسه ومن حيث لا يدرون، موقف اليسار اللاناصري الحالي الذي يعادي الارتباط بسبب «عقلنات» إيديولوجية تعارض الناصرية. ما يصح لهم يصح لغيرهم. . .

. . . في ضوء هذا، تدعو هذه الدراسة إلى الارتباط بثورة 23 يوليو الناصرية ارتباطاً استراتيجياً، مرحلياً، أي ارتباطاً لا يلزم صاحبه بقبول تام لمفاهيمها الثورية، أو يتجاهل ما

قد تنطوي عليه من نقص وضعف، ارتباطاً يشجع على النقد والتصحيح ولكن في إطار الارتباط، وليس في إطار العداء له، أو إطار تجربة أخرى تريد أن تقدم نفسها بديلاً عنها. أما هذا الارتباط فيجد تبريره في كونه طريقنا الوحيد حالياً إلى الوحدة العربية التي تشكل البعد الثوري الأساسي الذي لا يمكن لنا دونه تحقيق مقاصدنا الثورية الأخرى، فالدولة الثورية الواحدة وإن كانت غير كافية في ذاتها، فهي ضرورية، ومن دونها تستحيل هذه المقاصد... هذا النقد يجب أن لا يمتد إلى الارتباط في مفهومه الأساسي، ولا يُساء استعماله بشكل يؤدي إلى رفض مصر الناصرية... إساءة استعمال النقد بهذا الشكل يغيّر طبيعته، فيتحول من قوة إيجابية إلى قوة سلبية ويضع صاحبه في المدى البعيد على الأقل في الصفوف المضادة للثورة. هذا ما حدث فعلاً لجميع الأحزاب والحركات التي مارست ذلك النوع من الرفض أو هذا النوع من النقد...

.... من يتابع سياسة الاستعمار وجهوده في أشكاله السابقة والحالية يرى بوضوح أنه كان يحاول باستمرار عزل العرب عن مصر، مصر عن العرب، أن يفقد هؤلاء ثقتهم وارتباطهم بمصر، وأن ينزع عن الأخيرة انتماءها العربي وارتباطها بالقومية العربية...

... الإستعمار، قديماً وحديثاً، كان أكثر فطنة ووعياً منّا لدور مصر الرئيسي في تحرر العرب ووحدتهم. فقد أدرك منذ القرن التاسع عشر، هذا الدور، إمكاناته وطاقاته، ولذلك لم يتباطأ أبداً في التكالب على محاولتها في توحيد العرب في عهد محمد علي... وثانية في مصر الناصرية[*]... ولكن مع الأسف المؤلم كانت هناك أحزاب وجماعات وحركات ثورية عديدة لم تتعلم شيئاً من التاريخ؛ وبدلاً من أن ترى دور مصر هذا، فإنها راحت تقاومه وتقاوم الثورة الناصرية التي كشفت عنه، وبذلك التقت غير واعية في أرضية واحدة مع الاستعمار والاحتلال الصهيوني في مقاومة المقاصد العربية الثورية وفي طليعتها تحرير فلسطين...»[1].

(*) في هذا السياق كتبتُ «هنا تجدر الإشارة أن اتجاه مصر إلى اليمين أو اليسار يرتبط بقدر كبير بدرجة التفاعل أو التجاوب الذي يمارسه معها الوحدويون في الأقطار العربية الأخرى. فدرجة عليا من هذا التجاوب أو التفاعل تؤمن اتجاهها الثوري واتساعه، ودرجة محدودة وضعيفة تجمد هذا الاتجاه وتدفعه إلى اليمين...» الساداتية التي ظهرت بعد صدور الكتاب وحولت مصر عن دورها كإقليم قاعدة كانت دليلاً على هذا القول لأنها كانت تعود بقدر كبير إلى العداء الذي مارسته قوى وأنظمة «وحدوية ثورية» ضد مصر الناصرية.

(1) راجع للكاتب: نحو الارتباط بمصر الناصرية أو الطريق إلى الوحدة العربية 128 ص: 28، 118 ـ 119، 135، 227.

هذا قليل مما ذكرته حول الموضوع في مصدر واحد، وكنت أعود إليه بإشارة ما في سياقات أخرى مختلفة. ولكن هذا كله كان دون فائدة ضد نقد ما وصلت إليه من نتائج كدعوة إلى «البطل»، «الفارس المغوار»، «أوتوقراطية عبد الناصر»، «تأليه عبد الناصر». . . وكأن ما كتبته كان غير موجود. ولكن مواقف كهذه تكون في الواقع، طبيعية بالنسبة للعقلية الذاتية ـ التبشيرية التي تتطلع، بسبب تكوينها ذاته، إلى تحقيق مباشر للمقاصد التي تقول بها، أي تحقيق لا يحتاج بأن يمرّ في الواقع الموضوعي والاتجاهات الانتظامية الموضوعية التي يكشف عنها. ما يجدر الإشارة إليه هنا في مجرى التدليل على هذه العقلية هو أنني في جميع كتاباتي ـ وأقول جميعها تماماً وكلياً ـ لم أقل كلمة واحدة، سلبية كانت أو إيجابية، حول شخصية عبد الناصر، وذلك لأنني أرجع إلى قانون موضوعي أمثّل عليه وأكشف عنه بالرجوع إلى تجارب التاريخ الوحدوية والثورية، بصرف النظر عن الأشخاص والأحداث الفردية. لهذا كان الوقوف عند أية قيادة شخصية تمثّل هذا القانون يشكل موضوعاً آخر خارج سياق الموضوع الذي أنشغل به، لهذا أيضاً لا يجد القارئ في أي مكان من كتاباتي أي انشغال بشخصية عبد الناصر، بل أية ملاحظة، سواءً كانت إيجابية أو سلبية، حول شخصيته.

هذا العجز عن ترجمة تلك التجربة اليومية التي أشرت إليها أعلاه على صعيد الوعي العلمي، ينطبق أيضاً على الذين كانوا يرتبطون بمصر الناصرية. ولكن هؤلاء أدركوا قيمة القوانين التي وصلت إليها، وضرورتها للعمل الوحدوي، ولكن عدداً كبيراً منهم لم يدرك أن الارتباط يذهب أولاً إلى القوانين الثلاثة التي جعلت مصر في تلك المرحلة مركزاً يتم الارتباط به في تحقيق مقاصد هذا العمل. الفرق الأساسي بينهم وبين الذين كانوا يقاومون الارتباط، وبالتالي القصد الوحدوي نفسه دون أن يدركوا ذلك، هو أنهم كانوا يعملون بحس وحدوي سليم دون ولاءات حزبية، أو سياسية أو إيديولوجية سابقة تتعارض معه، في حين أن الفريق الآخر كان لا يتميّز بهذا الحس أو كان يتجه أولاً بهذه الولاءات. ولكن الخلل الأساسي كان واحداً ومشتركاً وهو الانطلاق من مشاعر وحوافز ذاتية وليس من إدراك علمي يضبطها فيما يتعلق بالطريق التي يمكن بها الانتقال من التجزئة إلى الوحدة. هذا ما كنت أنبّه إليه وأحذّر، في الواقع، منه في ذلك الوقت(*)، لأن الارتباط بالإقليم ـ القاعدة دون هذا

(*) إنني أذكر كتمثيل عابر على ذلك محاضرة ألقيتها في بغداد، عام 1965، بدعوة من نقابة المعلمين، وكانت بعنوان «أساس الارتباط النظري بالحركة الناصرية». إنها تقول: «. . . إن ما أبغيه. . . هو نقل الارتباط من صعيد الشعارات إلى صعيد الوعي الفكري، إلى صعيد النظرية، ذلك ضروري =

الإدراك العلمي أو الموضوعي يمكن أن يشكل خطراً على الارتباط نفسه وبالتالي العمل الوحدوي لأنه ينطلق من مشاعر يمكن أن تدمرها أية أحداث لا تنسجم معها، وهذا ما حدث.

إنني أشرت سابقاً ـ وكذلك في سياقات أخرى في دراساتي المختلفة ـ أن درجة الحرية أو القدرة على التدخل في الواقع الموضوعي لمصلحة قصد معيّن ترتبط بالإدراك الموضوعي أو العلمي للظاهرة أو الواقع الذي ننشغل به. فالكشف عن الضرورات والاحتمالات الموضوعية التي يتجه بها، من زاوية معيّنة، هي التي تدلنا على ما يمكن ولا يمكن، وبالتالي تطويعه لقصد قد نرغب به أو بالأحرى تحديد الأوضاع التي يمكن فيها تحقيق هذا. لهذا، عندما كشفتُ عن شخصنة السلطة كقانون أو كانتظامية موضوعية تفرض وجودها بأشكال مختلفة على الحركات الثورية والعمل السياسي نبّهتُ أن الفائدة العملية التي تترتب على ذلك هو أن إدراك طبيعتها، الأوضاع الموضوعية التي تظهر وتعمل فيها هو الوسيلة التي يمكن بها ضبطها، ووضع حدود لها، وأنه دون إدراك كهذا تصبح هذه الظاهرة واقعاً مستقلاً قائماً في ذاته، وهذا يعني ربط العمل السياسي أو التاريخ نفسه بالفرد، الإرادة الفردية ونوع هذه الإرادة.

= لأمور عديدة، لكن في طليعتها تحرير ذلك الارتباط من المواقف العاطفية والغوغائية التي تضر به وتسيء إليه. إن الكثير من أشكال الانحراف عن الخط الوحدوي الثوري الناصري يعود أساسياً إلى إبهام يحيط فكرة الارتباط وإلى نقص في إدراك طبيعته، ولذلك كان من الضروري جداً بلورته على صعيد الوعي، في مفهوم نظري عام يفسره ويشرحه، في نظرية ثورية تحرره من الشكل اليومي الآني الذي يميّزه. . .» وبعد أن نبهت «أن الظواهر الاجتماعية السياسية ليست أحداثاً منفصلة أو مستقلة، ليست أكداساً مرتجلة من الوقائع التي تتلاحق دون أي انسجام أو منطق خاص، بل هي مظاهر تخضع لبعض القوانين أو الاتجاهات الأساسية التي تحركها في مراحلها المختلفة والتي تعيد ذاتها عندما تتماثل الأوضاع وأن الفكر الثوري هو الذي يعتمد تلك الظواهر والأوضاع، فيدرسها بغية الكشف عن تلك الاتجاهات أو القوانين التي تحركها» ـ بعد أن نبّهتُ إلى ذلك قلت إن «الحركة الثورية الصحيحة تعني تحويلاً للتاريخ أو بالأحرى تعبيراً عن تحولات التاريخ وإعطائها شخصية جديدة. كي تتمكن من ذلك وجب عليها أن تدرك التاريخ في طبيعته وحركته. الفكر العربي الثوري لم يرتفع بعد إلى ذلك الصعيد، فهو لا يزال في طابعه العام فكراً تبشيرياً. . .

. . . كل فكر سياسي يتخذ موقفاً ثورياً دون اعتماد وعي تاريخي عام يتغذى من تجارب التاريخ ومن الاتجاهات الأساسية التي تقف وراء تلك التجارب وتسودها، يساعد في توليد مناخ يعثر الحركة الثورية ويصيبها بالعجز. فدون ذلك الوعي يضطر إلى اعتماد آني لأحداث منفصلة، مرة ذلك الحدث، ومرة هذا الحدث، دون أن يستطيع رؤية المرحلة التي يمرّ بها ككل، دون أن يستوحي المنطق أو الاتجاه العام الذي يسودها ويوجه تحولاتها». نقابة المعلمين نشرت هذه المحاضرة مباشرة بعد إلقائها.

في مقال آخر صدر شهرين قبل هذا المقال. وذلك في «شؤون فلسطينية» أيضاً، عدد (3) عام 1971. ذكرتُ أن التجارب التاريخية تكشف بوضوح أن الشروط التي يجب أن تتوفر لعقد تسوية سلمية صحيحة عادلة لا تتوفر بين طرفي الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وبالتالي فإن أية تسوية من هذا النوع تعني الخضوع لإرادة العدو، أي الاستسلام. بما أن القصد هنا هو التمثيل على سقوط الإنتيليجنسيا وليس دراسة خاصة قائمة في ذاتها حول الموضوع، وبما أن المقال يبلغ عشرين صفحة تقريباً، فإنني اقتصر هنا على الرجوع فقط إلى الصفحتين، الأولى والثانية اللتين تقدمان الفكرة الأساسية.

التسوية السياسية والنهوض العربي

قبل كل شيء أريد أن أؤكد أنني شخصياً لا أعتقد أن الحل السلمي ممكن بأي شكل أو وجه. إن القتال فقط هو القدر المفروض علينا تجاه احتلال فلسطين، وإن العلاقة الوحيدة الممكنة بيننا وبين الصهيونية هي علاقة حرب وحرب فقط. أقول هذا في ضوء قناعة تعتمد تجارب التاريخ قاعدة لها. فمن هذه التجارب يمكن لنا أن نصل إلى استنتاج عام فيما يتعلق بموضوعنا.

الوصول إلى تسوية ممكنٌ عندما يشارك الأطراف المتحاربون في مفهوم متماثل عن مجرى الحرب، والأهداف التي تسعى إليها. فعندما تكون التضحيات والتنازلات التي يرقبها كل طرف من الآخر تضحيات وتنازلات محدودة يسهل إنهاء حالة الحرب، ويكون بإمكان الطرف الذي يشعر بالخسارة أن يطالب بوقف القتال وإحلال السلم. ولكن عندما تكون الأهداف غير محدودة، وخصوصاً إن كانت من النوع الذي يعني القضاء على كيان أو وجود الخصم القومي ذاته، فإن الحرب تصبح كلية، هدفها القضاء التام على الخصم، على قواه ومقاصده، أو حتى إزالته، ويستحيل عندها إجراء تسوية، مصالحة، أو معايشة.

في حربنا مع إسرائيل لا توجد أبداً أية صلة بعيدة أو قريبة، بين المقاصد العربية والمقاصد الصهيونية. هذا يعني أن ليس هناك أية أرضية مشتركة أبداً لأية مصالحة أو سلم. عندما تكون علاقة الطرفين المتحاربين من هذا النوع، عندما يستحيل على أي طرف قبول تحديد الآخر للوضع، أو مفهومه عن الصلح أو المعايشة، فإن أي حل سلمي نهائي يصبح مستحيلاً. وكل كلام أو حديث عن سلم ممكن يمسي أقصوصة أو مناورة تكتيكية لكسب الوقت.

الأطراف المعنية قد تقبل بإنهاء المعركة عندما ترى أن متابعة القتال لا تحقق

مقاصدها، أو أن تحقيق هذه المقاصد يتطلب ثمناً باهظاً هي غير مستعدة لتأديته، أو أن المواظبة على القتال أقل فائدة وقبولاً من السلم. ففي جميع هذه الأوضاع، يرفض المتقاتلون قبول الهزيمة وإن كانوا يقبلون بوضع لا يمثّل نصراً نهائياً، هنا قد يضطر هؤلاء إلى استقصاء إمكان تسوية.

إن نحن نظرنا إلى القوى والمقاصد التي تحدد المعركة بيننا وبين إسرائيل نجد أنها تنفي جميع هذه الأوضاع التي تسمح بتسوية أو سلم. فالطرف العربي، وإن هُزِم في حزيران، يرى أن إمكانات وطاقات متابعة المعركة إلى أجل غير محدود متوفرة له، ولكنها لا تتوفر للصهيونية، كما أن المقاصد التي يريدها هي مقاصد لا تمكن المساومة عليها أبداً وبأي شكل كان لأنها ترتبط أساسياً وقبل كل شيء بالوجود القومي ذاته، بأن يكون أو أن لا يكون، وليس بتصحيح حدود هذا الوجود أو تحديد علاقته بوجودات قومية أخرى. الصهيونية تدرك هذا، تعيه وتنطلق منه، ولذلك يستحيل عليها الإقتناع بأن الجانب العربي يقبل فعلاً وأكيداً وضعاً سلمياً نهائياً. ثم إن مقاصدها هي الأخرى مقاصد تتعلق بوجود «قومي» لا يمكن لها المساومة عليه، بوجود برّرت به وجودها وبلورت فيه كل نَفَسٍ من أنفاسها، ولا يمكن لها التنازل عنه أو عن جزء واحد منه. ثم إن هذا الوجود الذي تبغيه وتريده والذي عجن تركيبها النفسي والأخلاقي منذ ألفي عام لا يقتصر على الأرض التي تحتلها، بل يمتد إلى أراض عربية أخرى تزيد مساحتها مرات عديدة على المساحة التي تم لها الاستيلاء عليها.

ولكن ماذا يعني الحل السلمي؟.. من وجهة عربية تتمثل بالطرف العربي الذي تحمّل عبء المعركة كلها حتى الآن، أي الطرف المصري، فإنه يعني الانسحاب التام الكامل من جميع الأراضي التي احتلتها إسرائيل في حزيران عام 1967 وعدم التنازل عن «شبر واحد» من هذه الأرض، وعدم المساومة على قضية فلسطين أو قضية المقاومة. القبول بوجهة النظر هذه من قِبَل إسرائيل يعني أنها مستعدة أن تنسحب من جميع هذه الأراضي وأن تقبل ثمن ذلك «حدوداً آمنة» تؤكدها اتفاقيات أو ضمانات دولية. هذا شيء لا يوجد أي دليل أبداً عليه، وهو أمر لا يقول به الذين قبلوا مبادرة روجرز أو الذين رفضوها. كل الدلائل والشواهد تعلن، في الواقع، عكس ذلك. ثم إن إسرائيل تعلم أن التاريخ يكشف بوضوح أن اتفاقيات وضمانات من هذا النوع تجد قيمتها في أوضاع دولية وعسكرية وسياسية معيّنة، وأنه عند تغيّر هذه الأوضاع في مرحلة لاحقة لمصلحة أحد الأطراف المعنية تموت هذه الاتفاقات والضمانات أو تخسر قيمتها. كما أنها تعلم أن التاريخ يكشف أيضاً وبوضوح تام أن المهم في أية اتفاقات وضمانات ليس مضمونها بل مفاهيم الأطراف المعنية لهذا المضمون، وأن

هذه المفاهيم تتغير وتتحول بتغيّر وتحوّل أوضاع هذه الأطراف اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً ودولياً واجتماعياً، الخ، . . . هذا يعني بكلمة أخرى، أن إسرائيل ستتنازل ليس فقط عن مكاسبها الهائلة في حزيران 1967، بل عن المطامع والنوازع والمقاصد التي تعجن نفسيتها ذاتها، أي تنكر ذاتها بذاتها، مقابل ضمانات لا تكون قيمتها ـ هذا إذا كان لها أية قيمة ـ سوى قيمة مؤقتة. ولكن «يمكن» القول إن إسرائيل ستقبل بهذا النوع من الحل السلمي المشروط بخروجها التام من جميع هذه الأراضي لأن الولايات المتحدة تخلّت عنها وهي تريدها أن تنسحب، لأنها لا تريد تصعيد الموقف العسكري بشكل يقودها إلى مواجهة عسكرية خطرة لا تريدها مع الاتحاد السوفياتي. ولكن كما نعلم كلنا ليس هناك أي شاهد أبداً على هذا، كما أنه ليس هناك من يقول به.

من ناحية أخرى، فإن الحل السلمي قد يعني أن الطرف العربي، أي بالضبط الطرف المصري، مستعد أن ينكر ما يعلنه من مفهوم للحل السلمي، لقرار مجلس الأمن ولمبادرة روجرز، وأنه مستعد بأن يقبل باسترجاع قسم من تلك الأراضي والإبقاء على القسم الآخر في يد إسرائيل بقاء نهائياً. هذا أمر لا يستطيعه أي قائد في مصر، أو أي قطر عربي آخر ثوري. موقف كهذا سيستنفر الجماهير ويحرّضها ضده، ويدفع إلى قيام انقلابات تضع حداً له. أي نظام يحاول ذلك يعلم أنه سيزول، وكل قائدٍ تداعبه فكرة من هذا النوع يعلم تماماً أنه لا محالة مقتول[1].

(1) محاضرة الدكتور نديم البيطار، أساس الارتباط النظري بالحركة الناصرية نقابة المعلمين في الجمهورية العراقية، مطبعة العامل 1965.

معركة تحرير فلسطين

المقال التالي كان مقالاً نشرته في مجلة «شؤون فلسطينية» عدد (5) عام 1971، بعنوان «الفكر المقاوم في أعلى مرتبة من مراتب الفكر التبشيري». لأنه يفسر بوضوح، وقبل «حدوثها» بمدة طويلة، هزيمة المقاومة، ومعها النضال العربي ككل، في معركة فلسطين. إنني أعيد نشره هنا لأنه يقدم صورة حية عن موضوع الدراسة الحالية ـ سقوط الإنتيليجنسيا العربية المسؤول مباشرة عن عجز هذا النضال عن تحقيق مقاصده الأولى، أو على الأقل دفع هذا النضال في الطريق إليها ـ ويدل أن هذا السقوط يعود أساسياً إلى العقلية التبشيرية التي تحدد أعمالها، وأن العجز كان مفروضاً عليها نتيجة هذه العقلية التي تكوّن تفكيرها وبالتالي عملها السياسي ونضالها الثوري. إنه يقدم صورة حية عن هذه العقلية التي تعني، كما أشرت عدة مرات في سياقات مختلفة، القفز فوق الواقع وتجاهله وكأنه غير موجود. إنه مقال يفسر بوضوح، وقبل «حدوثها» الفعلي بمدة طويلة، هزيمة المقاومة، ومعها النضال العربي ككل، في معركة فلسطين. إنه مقال يكشف أن الأوضاع الموضوعية التي يجب أن تتوفر للمقاومة كانت مفقودة تماماً، وبالتالي فإن الفشل محتوم عليها. قراءة هذا المقال تدل، في الواقع، وكأنه كتب البارحة في تفسير الهزيمة في معركة فلسطين وليس منذ ثلاثين عاماً في التحذير منها والإنباء بها، كما يرى القارئ بوضوح. إنني لو أردت حالياً كتابة مقال في تفسير الهزيمة الفضيحة التي وقعت لما كنت غيّرتُ أي شيء في التفسير الأساسي الذي يقدمه هذا المقال(*).

(*) هذا يقدم مثلاً واضحاً على قدرة الفكر العلمي أن يحقق تماماً القصد منه، وهو إدراك الواقع كما =

الفكر المقاوم في أعلى مرتبة من مراتب الفكر التبشيري(*)

في كتاباتي المختلفة كنت أنتقد باستمرار قصور الفكر العربي الثوري وعجزه، وأُرجِع العجز والقصور إلى ما أسميته بطبيعته التبشيرية (أو الميتافيزيقية) كما كنت أفسر هذه الطبيعة بإرجاعها نهائياً إلى إطارات نفسية وعقلية قبلية ولا واعية لا تزال تبلور الذات العربية، وتتفرع من فلسفة الحياة الدينية الماورائية التي تحدد الوجود العربي التقليدي وتتسرب إليه في جميع مستوياته وظواهره وأبعاده، وتقولب شخصيته العامة. فما هو هذا الفكر التبشيري؟ ما هي طبيعته[1]؟ الفكر المثالي الطوبائي الميتافيزيقي، الأخلاقي، أو ما درجت على تسميته بالفكر التبشيري يتميز، فيما يتميز به، بالركض وراء مقاصد لا يمكن تحقيقها، أو نحو مقاصد لا ترتبط بالواقع الاجتماعي التاريخي الموضوعي والقوى الفاعلة فيه. فهو فكر يحاول، في الوقت نفسه، السعي وراء أهداف متناقضة ينفي بعضها البعض الآخر، أو الوصول إلى مقاصد معيّنة دون أن تتوفر له الوسائل المناسبة. الفكر العربي الثوري هو، أساساً وفي معظمه، من هذا النوع.

أية محاولة في تصحيح وضع ما (في إصلاحه بتجديده أو تبديله) تعتمد أساسياً، على الرغم من الدور الفعال الذي قد تمارسه الإيحاءات المثالية والمواقف التبشيرية، على تقدير واعٍ وتحليل موضوعي للواقع التاريخي الاجتماعي السياسي الذي تعمل فيه. إن كلمة فرنسيس باكون لا تزال صحيحة وتشكل المنطلق لمحاولة من هذا النوع. «فكي نأمر الطبيعة يجب أولاً أن نعطيها». الفكر العربي الثوري فكرٌ منحرف عن هذا المنطلق، وهو يعبّر، في طابعه العام، عن تصورات ذاتية وليس عن اتجاهات وقوانين موضوعية، عن أشواق إنسانية لا تنطلق من أو ترتبط بالواقع الموضوعي وتحولاته المستقلة. فالتحليل الموضوعي في هذا الفكر يعطي مكانه للتخريج اللفظي. ولغة المقاصد الثورية تزيل لغة الديالكتيك التحولي

= هو، الكشف عما يمكن أن يسمح به، الاحتمالات والإمكانات التي يمكن أن ينطوي عليها، التنبؤ في ضوئها بما يمكن للعمل السياسي إنجازه أو توقّعه، وبالتالي صياغة تخطيط موضوعي يستطيع أن يكون مقالاً في تطويع الأحداث لمقاصده، إن نحن أردنا أن نسيطر على الواقع، وتطويعه لمقاصد معيّنة يجب أن نعمل «بإرادته».

(*) كتب د. نديم البيطار «لشؤون فلسطينية» مقالاً يتهم فيه فكر الثورة بأنه «أعلى مرتبة من مراتب الفكر التبشيري». وقد طلبت «شؤون فلسطينية» من الأخوين أبو عمر وغسان كنفاني، من مفكري الثورة، أن يتوليا الرد على المقال. وجدير بالذكر أن المقال كُتب في شهر أيار (مايو) 1971 وكُتب الردّان عليه في حزيران وتموز (يونيو ويوليو) من العام نفسه.

(1) راجع بشكل خاص كتابنا من النكسة إلى الثورة فصلَيْ «الإنحراف الفكري» و«التمثيل على الانحراف الفكري».

الثوري. أسلوبه أسلوب وعظي يعتمد مواقف تكتيكية واستراتيجية قريبة تقدم بلباس بياني ومواقفه هي عادة سلسلة من الانفعالات بكلمات، بعبارات، بشعارات، بمزيدات، بصورة شعرية، وليس بمفاهيم واعية ناضجة تعتمد نظرة موضوعية تحليلية، فاحصة، دقيقة، جامعة، مطابقة لوقائع الواقع الموضوعي وأحداثه، أو لمنطق هذه الوقائع والأحداث. فهو فكر وصفات فرضية، أمرية، حول ما هو خير أو شر، ما هو صالح أو طالح، ما يجب صنعه أو يجب تجنّبه، ما هي أحسن الطرق لنجاتنا الخ. ولكن دون تحليلات تاريخية اجتماعية موضوعية تنشقُّ منها هذه الوصفات. أما «التحليلات» التي نجدها فهي تحليلات شعائرية، أي تصورات وتجريدات قصدها أن تعلن عن شعار، عن مصطلح إيديولوجي، أو مفهوم عقائدي معيّن، يجرد الواقع من مقوّماته، من استقلاليته، من موضوعيته، يبشره ويخضعه. بما أن هذا النوع من الوصفات لا يحتاج إلى أي جهد فكري كبير ثابت مستمر في دراسة وتحليل وقائع التاريخ وظواهر الاجتماع، أو الديناميك الثوري الذي ينطوي عليه، فإننا نرى أعداداً وفيرة من العجزة الفكريين يزعمون أنهم أطباء، يتميزون بقدرة كلية في معالجة أمراضنا وفي تحقيق خلاصنا. كل عاطل فكري أصبح يزعم بأنه عالِم. هذه الملاحظات العجلى حول طبيعة الفكر العربي الثوري التبشيري لا ترمي إلى غاية مجردة أو أكاديمية. إنها على العكس ذات غاية عملية أساسية. ففي أي تقييم لأية مشكلة عربية ثورية يجب أن نعي باستمرار طبيعة هذا الفكر، فنحذر منها لأنها تتسرب إلى كل شيء وتكمن وراء وفي مجمل مواقفنا الثورية. لذلك كان موقف التشكك، بل الاتهام، هو الموقف الذي يجب الانطلاق منه عند مواجهة أشكال هذا الفكر.

معركتنا مع الصهيونية، منذ ابتدائها عام 1918، كانت تتجه «بنوايانا» «بمشاعرنا» ورغباتنا، دون أن نأخذ بالاعتبار أوضاع العدو وأوضاعنا، أو نحسب حساباً لطاقاتنا. فهي كانت تنظر إلى الواقع كما تحب أن يكون وليس كما هو. الفكر الذي رافقها وعبّر عنها كان باستمرار عاجزاً عن رؤية هذا الواقع.

المقاومة الفلسطينية طرحت نفسها أو هكذا طرحها الفكر المقاوم ـ ليس فقط كفاحاً مسلحاً يرمي إلى تحرير فلسطين «من النهر إلى البحر» بل ثورة جديدة نتجاوز بها الثورات العربية السابقة، ثورة جديدة تعالج مطارح الضعف والنقص التي أدت إلى هزائمنا السابقة. ولكن الآن، وبعد مرور ست سنوات على ظهورها، نجد مع الأسف الشديد أن هذا التجاوز لم يحدث، وأن الفكر المقاوم لا يزال من ذلك الفكر الذي رافق تلك الهزائم. فهو لا يزال امتداداً للفكر الثوري التقليدي، أي لفكر يستمد الثورة من الأشواق والتصورات الذاتية فيعطي للمقاومة مقاصد وأبعاداً ثورية يستمدها من رغباتنا وليس من إطار الواقع الذي يحيط بها،

ومما يسمح به هذا الواقع. فهو كذلك الفكر السابق يعتمد على «اللفظة» بدلاً من الوقائع والاتجاهات التي تسودها. فإن نحن أردنا ثورة من نوع معيّن، فإن هذه الثورة تشتق من ترديد كلمة ثورة، وإن نحن أردنا الوحدة فكل ما نحتاجه هو ترديد كلمة الوحدة أو الدولة الواحدة. فالكلمة تتميز بأثر سحري، تماماً كما ترى في العقلية الدينية. بضع كلمات بضع طقوس. هذا ما يحتاجه المرء في إحداث تغيير في مجرى الأحداث، في تصحيح ما يعترضه، في تغليب إرادته على ما يجابهه من موانع وتحديات. إنه فكر جعل التخريج اللفظي يركب الوعي واستخراج حربه الشعبية التحريرية من لفظة التحرير.

في سبيل التمثيل على هذا العجز الأصيل في الفكر المقاوم[1] سأقف فقط بما يسمح به مجال مقال من هذا النوع، عند المنطلق الأساسي الذي بدأ منه هذا الفكر، والذي بلور وحدّد جميع مجالاته، وأعني تقديم المقاومة كحرب شعبية تحريرية مماثلة للحرب الشعبية في الصين وفيتنام والجزائر، مهمتها تحرير فلسطين «من النهر إلى البحر». وليس هناك أدلّ على الطبيعة التبشيرية لهذا الفكر المقاوم من هذا المفهوم. فهو مفهوم يفضح هذا الفكر ليس فقط كامتداد للفكر الثوري السابق ـ فكر الهزائم والنكسات ـ بل كامتداد للعقلية الدينية الغيبية، بل للعقلية البدوية السابقة لها. يتجاهل هذا المفهوم تماماً الأوضاع الموضوعية التي تعمل فيها المقاومة الفلسطينية والتي تختلف بشكل جذري جامع عن الأوضاع التي عملت فيها الحروب الشعبية التي اتخذتها أنموذجاً لها. بما أن حرباً من هذا النوع لا ترتبط بإرادة أو بمقاصد ثورية أو بعناصر ذاتية فقط بل هي نتيجة تفاعل هذه الأخيرة مع أوضاع موضوعية معيّنة، وبما أن هذه الأوضاع التي رافقته وأحاطت تلك الحروب هي غير موجودة ومفقودة تماماً في فلسطين المحتلة، فإنه يستحيل على المقاومة الفلسطينية أن تتحول إلى حرب شعبية تحريرية على غرارها.

هذه الأوضاع هي:

(1) أرض فلسطين أرض مكشوفة جرداء لا تعرف الكثير من الأدغال والغابات والوديان

---

(1) إنني أعني بهذا الفكر كل فكر ثوري قدّم المقاومة كحرب تحرير شعبية، دورها أن تؤدي إلى إسقاط إسرائيل كثورة تتجاوز كل الثورات العربية الأخرى وتصحيح ما فيها من نقص، كثورة يجب الارتباط بها دون هذه الثورات. إنه كل فكر انطلق من مقولة النضال الفلسطيني واستقلال هذا النضال، من مقولة فلسطين والثورة الفلسطينية بدلاً من الانطلاق من مقولة الأمة العربية والوطن العربي، النضال العربي القومي الثوري والدولة الواحدة. هذا هو الفكر المقاوم الذي أعنيه الآن. هناك فكر مقاوم آخر يرتبط بالمقاومة، يعطيها ولاءه ويدعمها، ولكن بالانطلاق من منطلقات أخرى معاكسة. أما السبب في الرجوع، في هذا البحث، إلى الأول على أنه يمثّل الفكر المقاوم، فإنه يعود إلى كون المقاومة نفسها تبنّته إلى حدٍ كبير وجعلته فكراً لها.

والأنهار والمستنقعات والجبال التي تسمح للمقاتلين بالتجمع بأعداد صغيرة أو وفيرة، بإنشاء نقاط ارتكاز وانطلاق واختفاء بالضرب المفاجئ ثم بالتخفي. نظرة واحدة خاطفة إلى خريطة فلسطين وخريطة أراضي الحروب الشعبية الأخرى، وخصوصاً أرض ڤيتنام ـ التي تشكل الحرب القائمة فيها الأنموذج الأول للمقاومة ـ كافية بأن تكشف للتلميذ المبتدئ تميّز المقاومة عن جميع الحروب الشعبية الأخرى بأرض لا توفر أي شيء من الأوضاع الطوبغرافية التي كانت العماد الذي قامت عليه وفيه نماذجها. أية نظرة فاحصة نلقيها على الحرب الڤيتنامية مثلاً تكشف بوضوح كيف أن جميع ما تقوم به وجميع أعمالها وجميع مخططاتها من تكتيكية واستراتيجية تعتمد على أوضاع طوبغرافية لا يوجد شيء منها في أرض فلسطين.

(2) أرض فلسطين صغيرة الرقعة جداً. المسافة التي تفصل تل أبيب عن القاهرة نفسها لا تتجاوز الأربعمائة كيلومتر. هذا يعني أن المساحات الشاسعة التي تستطيع في غياب الشرط الأول أن توفر للمقاتلين القدرة على الحركة والتنقل دون أن يفاجئهم العدو، التي قد تسمح لهم بضرب بعض المراكز والمنشآت بأعداد وفيرة نسبياً ثم التبعثر والاختفاء قبل أن يتمكن العدو من اللحاق بهم، هذه المساحات مفقودة. فقوى الاحتلال تستطيع أن تصل بسرعة إلى المقاتلين في أية نقطة يضربون منها أو فيها، لأنها لن تجد أمامها أكثر من بضع عشرات الكيلومترات تفصل بينها وبين نقطة من هذا النوع.

(3) الحدود القصيرة والمحدودة والمكشوفة التي تفصلها عن الأقطار العربية ـ لبنان وسوريا والأردن، التي يمكن للمقاتلين أن ينطلقوا عبرها إلى الأرض المحتلة، طبيعة الحدود هذه تسمح لقوى الاحتلال بسيادتها والتحكم بها، وعن طريق التحصينات والأسلاك والحواجز الألكترونية، بأن تجعلها ممتنعة يصعب جداً على المقاتلين اختراقها. وهذا ما حدث فعلاً.

(4) عدد السكان العرب القليل الذي لا يوفر تغطية كافية لأعداد وفيرة من المقاتلين كي تضرب العدو ثم تتمكن من الاختفاء. فالعرب في فلسطين كلها يشكلون 35٪ من سكان إسرائيل، أي نسبتهم إلى قوى الاحتلال هي عكس ما هي عليه في الحروب التي يتخذها الفكر المقاوم أنموذجاً تحتذي به المقاومة. فبينما هي عشرة إلى واحد في الجزائر، وثلاثون إلى واحد في ڤيتنام (أي في ڤيتنام الجنوبية فقط وأثناء قمة الحشد العسكري الأميركي فيها) ومئات إلى واحد في الصين، فإنها في حدود «إسرائيل» 1948 واحد إلى عشرة.

(5) هذا العدد القليل من السكان العرب الذي لا يتجاوز الثلاثمائة ألف في المناطق اليهودية معزول عن السكان اليهود في أحياء خاصة. وهذا يضيف كثيراً إلى ضعفهم العددي في تغطية العمل الفدائي، ويجعل من المستحيل عليه أن يتحول إلى أكثر من عمل فدائي في

هذه المناطق. هنا أيضاً تتميز المقاومة الفلسطينية عن جميع الحروب الشعبية الأخرى.

(6) ما ذكرناه في البند الرابع والبند الخامس يعني أن الأوضاع الموضوعية في فلسطين توفر لقوى الاحتلال بشكل طبيعي ما عجزت فرنسا والولايات المتحدة عن تحقيقه في الجزائر وڤيتنام، أي استخدام كل وسيلة عسكرية وتكنولوجية وحشية ممكنة في تجميع السكان في مناطق القتال وعزلهم في أمكنة منفصلة بغية تجريد الثورة من الكثافة السكانية التي تحتاجها في متابعة القتال وضرب العدو بشكل فعال، ثم إن «إسرائيل» تستطيع (لقلة السكان العرب) ممارسة سياسة طرد وإفناء تؤدي إلى تفريغ المناطق العربية من العرب إلى حد كبير، أو تفريغ بعضها تفريغاً شبه كامل، إن أخذ هؤلاء بتوفير تغطية خطرة للمقاتلين. حسب تقدير «التايمز» اللندنية، وذلك من أكثر من عامين، كان عدد البيوت التي دمرتها قوى الاحتلال في ممارسة نوع من هذا التفريغ لا تقلّ عن ستة آلاف بيت.

(7) إحتلال فلسطين ليس احتلالاً سياسياً واقتصادياً فقط، بل هو أولاً وقبل كل شيء إحتلال إسكاني، ينطوي على إزالة معالم شعب، إحلال شعب آخره مكانه، وعلى التوسع الجغرافي المستمر على حساب الأمة العربية ووجودها ذاته. إنه كيان اجتماعي سياسي قومي جديد، وهذا يميّز النضال الفلسطيني عن جميع الحروب الشعبية الأخرى. ثم إن هذا الاحتلال الإسكاني التوسعي لا يعبّر عن مقاصد إسكانية فقط، بل هو أيضاً امتداد لتركيب إيديولوجي معيّن يعبّر عن ذاته في «أوهام وتصورات» العدو التي تنعكس في عقيدته الصهيونية. هذا يعني فيما يعنيه أن المقاومة الفلسطينية ستجابه تصحيحاً حازماً أكثر بكثير مما واجهته الحروب الشعبية الأخرى في الصين وڤيتنام والجزائر، كما تعني أنها لا تستطيع الاعتماد، كهذه الأخيرة، على إثارة رأي عام يناصرها داخل صفوف العدو يشلّ انطلاقه العسكري ضدها.

حرب الجزائر مثلاً انتصرت في فرنسا كما انتصرت في الجزائر. وكان انتصارها في فرنسا أحد الشروط الأساسية التي أدت إلى انتصارها في الجزائر. ما ينطبق على الجزائر ينطبق أيضاً على ثورة ڤيتنام ضد الغزو الفرنسي أولاً وضد الغزو الأميركي ثانياً. هذا العامل لا يتوفر للمقاومة الفلسطينية، وهو إن افترضنا جدلاً بأنه قد يتوفر لها في المستقبل البعيد، فإنه لن يتوفر لها على الأقل في المستقبل القريب.

(8) الحروب الشعبية التي نجحت كانت ضد محتل أصيب بهزيمة عسكرية ساحقة في حرب عالمية. فاليابان كانت قد هزمت في الحرب العالمية الثانية، وفرنسا كانت في وضع ضعيف من الانهيار الذي أصابها نتيجة هزيمة مماثلة بنجاح الصين وڤيتنام والجزائر في حروب شعبية ضدهما. ونجاح حروب شعبية أخرى في يوغسلاڤيا والبلقان ضد ألمانيا النازية لم يكن إذن نتيجة مواجهة مستقلة مع عدو متماسك، بل ضد عدو كان قد هزم عن طريق

قوى أخرى. والولايات المتحدة التي لا ينطبق عليها هذا سوف تهزم ليس عسكرياً بل سياسياً بسبب المقاومة الأميركية الداخلية لسياستها. وثورة كوبا، إن صحت تسميتها كحرب شعبية، نجحت ضد نظام كان قد دبّ إليه الانهيار من الداخل في جميع مستوياته. كما أن الولايات المتحدة نفسها كانت قد تراجعت عنه. هذه الأوضاع لا تتوفر للمقاومة الفلسطينية. وبذلك تتميز عن جميع الحروب الشعبية الأخرى.

من ناحية أخرى، يجب أن نذكر بأنه إلى جانب هذه الحروب الشعبية القليلة التي نجحت، بسبب ما شرحناه من أوضاع، هناك حروب «شعبية»، أو محاولات أخرى كثيرة في خلق هذه الحروب، لم تنجح. ففي أميركا اللاتينية مثلاً شاهدنا منذ بداية الستينات حروب عصابات عديدة كانت تأمل بالتحول إلى حروب شعبية. ولكن على الرغم من نشاطها في بلدان عديدة هناك فإنها عجزت عن توسيع عملياتها إلى حرب شعبية في أي مكان. والآن في بداية السبعينات نرى هناك على الأقل اعترافاً ضمنياً بفشلها من قِبَل دعاة هذه الحروب. ولذلك نراهم يتحولون إلى حرب العصابات في المدن.

إنني في عرض هذه الأوضاع وسلبياتها، لا أريد طبعاً تثبيط الهمم، بل التنبيه إلى أنه يجب أن لا نحمّل المقاومة أعباء لا تسمح بها أوضاعها، أعباء عجزت عنها محاولات أخرى في الحروب الشعبية تعمل في أوضاع أكثر ملاءمة. ليس هناك من طريق أقصر إلى تثبيط الهمم وإضعافها من ربط أية حركة ثورية، أي كفاح مسلح، بمقاصد «تبشيرية» لا تنفتح لها الأوضاع الموضوعية التي يعمل فيها. المقاومة يجب أن لا تضعف، أو حتى أن تهتز، وجميع جهودنا يجب أن تكرّس في مساندتها ودعمها، ولكن يجب أن لا نطلب منها المستحيل، يجب أن لا نلقي على كاهلها مهمة لا تستطيعها، مهمة ترتبط بالعرب أجمعيّن، بالأمة العربية كلها. رحمة بالمقاومة يا ناس!.

الفكر المقاوم تجاهل تماماً وكلّياً هذه الأوضاع الفريدة التي تميّز المقاومة عن جميع الحروب الشعبية الأخرى، والتي تلغي في الواقع إمكان تحوّلها إلى حرب من هذا النوع. إن المرء يعجب في الواقع كيف يمكن لفكر ثوري مسؤول أن يتعامى بهذا الشكل عن أوضاع موضوعية بارزة كهذه الأوضاع، فيتابع طريقه وكأنها غير موجودة. السبب الأول يعود طبعاً إلى طبيعته التبشيرية، التي تعود، في دورها، إلى أسباب عديدة لا يتسع المجال لذكرها وتعدادها. ولكن بالإضافة إلى هذا السبب، نودّ التنبيه إلى سبب آخر عام يميّز الفكر الإنساني ذاته، كما نعرفه حتى الآن على الأقل، في مختلف المجتمعات والأوضاع.

الناس، وإن تحرروا من الإطارات العقلية والنفسية الغيبية التي تشتق من فلسفة حياة

دينية وعاشوا في مناخ فكري حضاري يسوده العلم والعلمانية، فإنهم لا يقلقون وينزعجون من، ولا هم يعون، متناقضات تفكيرهم، أو متناقضات هذا التفكير مع مقاصدهم، أو مع الأوضاع التي تحيط بهم، إن كانت هذه المتناقضات منسجمة مع نوازعهم وآمالهم. ميل الفكر الإنساني إلى تحقيق مصالحة ومطابقة بين مفاهيم وقواعد سلوك متناقضة بغية طمأنينة نفسية يحققها على حساب المنطق والعقل يشكل دعامة أساسية لهذا الفكر. ولكن الفكر الثوري الذي يفترض فيه التوجيه والقيادة يفترض فيه أيضاً القدرة على الوعي الموضوعي لهذه المتناقضات فلا يتجاهلها بل ينبّه إليها ويحذّر منها ويدل على طريق في تجاوزها.

فكر يعجز عن ممارسة هذا الدور لا يستحق أن يكون فكراً ثورياً. الفكر المقاوم عجز عن هذا. ويعني هذا من ناحية أخرى أنه يجب أن لا نقع ضحية «عقلانية» صرفة، فننسى أن الإنسان ليس حيواناً منطقياً وعقلانياً محضاً، بل هو أيضاً ككائن عضوي واجتماعي، حيوان لا عقلاني ولا منطقي. فتفكيره مشوّه دائماً بمختلف المشاعر والميول والمصالح، وعندما يواجه أفكاراً وحقائق علمية تناقض مصالحه وعواطفه ومواقفه العقائدية والسياسية، فهو غالباً ما يتسرع إلى رفضها ونبذها دون أن تؤثر في سلوكه. فالأفكار والوقائع والحقائق الموضوعية التي تناقض هذا السلوك السياسي والاجتماعي والعقائدي، تُدجَّن عادة بأكثر الطرق لا منطقية بغية مطابقتها لهذا السلوك. وفي كثير من الأحيان تشوّه إلى درجة لا تبقي من الأصل شيئاً يذكر. تاريخ الفكر الإنساني حافل بهذه الظاهرة التي تتسرب إليه من جميع الجوانب. ولكن الفكر الثوري يعني الوعي. والوعي الحاد المرهف، للواقع ككل وفي جميع جوانبه، والعمل مع ما يتكشف عنه هذا الواقع من حقائق موضوعية. فكر يعجز عن ذلك يكون عاجزاً عن ممارسة دوره في سيادة الواقع وتوجيهه نحو مقاصده الثورية. الفكر المقاوم، مع الأسف عجز عن هذا الوعي. طرح المقاومة كحرب شعبية تحريرية غايتها تحرير فلسطين من «النهر إلى البحر» يكشف بوضوح أن الفكر المقاوم الذي يعبّر عن هذا الموقف هو فكر لا يزال يمارس العقلية الشعائرية، والثورية اللفظية، والمنطلقات التبشيرية التي قادتنا إلى 1948 وإلى 1967، كما يكشف أن الإطارات العقلية والنفسية اللاواعية التي تحدد اتجاه هذا الفكر هي، في الواقع، إطارات مشتركة بينه وبين بكوات وبشوات عام 1948. الحرب الشعبية ليست نوايا ذاتية، ليست مقاصد أخلاقية، ليست التزامات ثورية. إنها أكثر من ذلك بكثير. إنها أيضاً أوضاع موضوعية، علاقات طاقات، قوى، اتجاهات، إمكانات موضوعية تتفاعل معها وتتّحد بها تلك النوايا والمقاصد.

كما في اقتباساتنا الحضارية الحديثة التي نأخذها خارجياً وعفوياً دون أن نعي تماماً مضمونها وفحواها ومتطلباتها، ودون ما يقابلها من تحولات ذاتية يجب أن ترافقها، كذلك

أيضاً في مفهومنا للمقاومة ودورها. فقد أخذنا بعض المفاهيم والصور المألوفة التي رافقت حروباً شعبية أخرى، ولكن دون صلة بينها وبين أوضاعنا، ودون أي إدراك لهذه الصلة ومقوماتها. فهناك حروب شعبية ناجحة، إذن سوف نقوم بحرب شعبية تحرر فيها فلسطين «من النهر إلى البحر». بدلاً من بناء نظرية الأرض المحتلة، ما تسمح به، وما لا تسمح به، هذه الأوضاع. فإن المقاومة رضخت للابتزاز الثوري الذي سلّطه على عنقها بعض «المفكرين»[1] الذين تخصصوا «بالأمية الفكرية» فلم تستطع أن ترى خصوصية هذه الأوضاع الموضوعية، وعجزت أن تبني، بالتالي، استراتيجيتها وتكتيكها ومواقفها في ضوء هذه القراءة، فكانت النتيجة التخبط الذي رافقها حتى الآن والمآسي التي نتجت عنه ولا تزال.

المقاومة لا تستطيع أن تتهرب من المسؤولية، فمسؤوليتها كبيرة، وهي لا تستطيع أن تبرر الخطأ، فالخطأ فادح، وهي لا تستطيع أن تتبرأ من الذنب، فالذنب واضح وأليم. كان عليها أن ترفض هذا السحب التبشيري الذاتي، الابتزازي، على واقعها للنموذج الصيني والجزائري والڤيتنامي. ولا يزال عليها الآن وبسرعة أن تضع نهاية لذلك. إن الأوضاع الموضوعية لا تسمح لها، لا عن قريب أو بعيد، ولا بأي شكل من الأشكال، ولا بأعوام وأعوام من الأعمال البطولية، أن تتحول إلى حرب شعبية على غرار الصين والجزائر أو ڤيتنام. بدلاً من أن تأخذ ذلك بالاعتبار فترى خصوصية الأوضاع التي تعمل فيها فتخلق لها نظرية عسكرية تنسجم معها، تجاهلت هذه الخصوصية. ولم تفرز أية نظرية من هذا النوع خاصة بها، بل أقالت نفسها طوعاً وتلقائياً من ممارسة هذا الدور، ورضخت لبعض الفئات والأقلام التي استخدمتها كأداة تعبّر فيها عن ثوريتها اللفظية.

رفض تصفية قضية فلسطين لا يعني في ذاته موقفاً ثورياً، وكموقف ثوري لا يعطي أية ميزة خاصة لأي فريق. ثم إن هذا الرفض ليس موقفاً استراتيجياً، وبينه وبين موقف استراتيجي صحيح هوة واسعة. الخطوة الأولى في تحويل هذا الموقف إلى موقف ثوري استراتيجي صحيح هي تحليل الأوضاع القائمة تحليلاً موضوعياً صحيحاً ينطبق عليها كما هي. والخطوة الثانية هي ربط هذا التحليل ربطاً صحيحاً بمقاصدنا الثورية. المهم ليس رفض التصفية، ليس القول بالتحرير، فهذا أمر يلتقي فيه العرب كلهم تقريباً. ولكن المهم الكيفية التي تسعى بها في ممارسة الرفض، الكيفية التي تحاول بها إنجاز التحرير. فالقول بالرفض والتحرير ليس نظرية، وليس تخطيطاً استراتيجياً أو تكتيكياً، وهو كي يكون فعالاً فينتقل من موقف عام، من شعار، إلى فعل ثوري فعال، يجب أن يحدد التخطيط الاستراتيجي الذي

---

(1) للتوسع راجع مقال الأستاذ ناجي علوش في مجلة مواقف عدد 8.

يعتمده في تأكيد ذاته والوصول إلى غايته. فماذا يعني هذا الفكر؟ ماذا يعني فكر من هذا النوع؟ إنه يعني أن العقلية التي تكمن وراءه لا تزال عقلية غيبية، إن لم نقل بدوية. إن الإطارات النفسية والفكرية التي تعمل فيها لا تزال إطارات تقليدية، أي إطارات «دينية» رغم ما تعلنه من «علمية»، وإن الثوريين الذين يعبّرون عنه لا يزالون عقلياً ونفسياً جزءاً من الوجود العربي التقليدي رغم ثوريتهم اللفظية.

ذلك لأن عقلية هذا الوجود، العقلية الغيبية التي تسوده، هي عقلية لا تعترف بالتاريخ حقيقة مستقلة، لا تعي أن هناك في التاريخ والاجتماع أوضاعاً واتجاهات موضوعية تخرج عن إرادة الإنسان ونواياه، عن مطامحه وأهوائه، عن أشواقه وتمنياته، وإن الإنسان الذي يريد التأثر فيما يجب أن يدرك منطقها أو وجودها المستقل، فيعمل معهما وبهما. فهي عقلية تعتمد فقط القوى الذاتية وترجع إليها في كل شيء، وترى فيها مقاييس النجاح والفشل في كل شيء. فعن طريق الطقوس، وعن طريق قُربنا من الله وجدانياً وأخلاقياً أو بُعدنا عنه، تتحدّد أعمالنا، ويتحدّد مجرى الأوضاع التي تحيط بنا، أو أثرنا في هذه الأوضاع. فإن فشلنا، فذلك يعود إلى كون علاقتنا الذاتية بالله والقوى الغيبية لم تبلغ الدرجة الوجدانية الأخلاقية الصحيحة، أو لأن الله، الكلي القدرة والحكمة، تدخّل لحكمة غير مرئية، ضد إرادتنا، أو لأن القوى الغيبية الأخرى من ملائكة وقديسين، أو من ناحية أخرى من أبالسة وشياطين، حالت دون ما نبغيه. كل شيء يعود نهائياً إلى قوى ذاتية إلى قوى غيبية خارجة من التاريخ وأوضاعه الموضوعية.

إن الفكر المقاوم يهمل بهذا الشكل الفادح خصوصية الأوضاع الموضوعية التي تحيط بالمقاومة، الخصوصية التي تدل بشكل عفوي تقريباً ودون أي جهد فكري كبير، وبشكل فقأ العين بوضوحها، على أن هذه الأوضاع تختلف جذرياً وكلياً عن الأوضاع التي رافقت الحروب الشعبية الأخرى التي يريد هذا الفكر المقاوم من المقاومة أن تحذو حذوها، فتقوم بدور مماثل لدورها، فلا يستنتج ما يترتب على ذلك من تناقض في جميع مجالاتها السياسية والعسكرية والاستراتيجية والتكتيكية والنظرية والتنظيرية. ويعني ذلك شيئاً واحداً: إن الإطارات الإيديولوجية اللاواعية التي تسود هذا الفكر هي جزء من الوجود العربي التقليدي، أي إنها إطارات غير صالحة لقيادة المقاومة، غير صالحة حتى للعمل في النصف الثاني من القرن العشرين. إن الإطارات العقلية والنفسية التي تحدد نهائياً سلوكنا هي أساساً إطارات قبلية لا واعية تترسخ في ذاتنا دون وعي، وهي عادة تثبت جذورها في ذاتنا أثناء نشأتنا الأولى، أيام الطفولة وفي السنين الأولى من دور المراهقة. الأجيال العربية الحالية نشأت كلها بدرجات متفاوتة في مجتمع تتسرب إليه العقلية الغيبية عميقاً في جميع مجالاته وأبعاده،

وبذلك بلورت نشأتها ونموها الذاتي في إطاراتها النفسية والعقلية الخاصة. التحرر من هذه الإطارات تحرراً جذرياً عمل بطيء يحتاج إلى تحولات حضارية واجتماعية واقتصادية في بنية المجتمع، أو إلى درجة عليا من الوعي والثقافة الفكرية، وبشكل خاص إلى هزات وأزمات نفسية عميقة يرافقها وعي فكري عميق. من ناحية أخرى، فإن هذا الفكر المقاوم يعني نتائج وخيمة جداً تترتب عليه. فعندما لا تستطيع المقاومة أن تمارس دور التحرير الذي ارتبطت به، أو بالأحرى الذي رُبطت وشُدَّت إليه، فإن التفسير لذلك لا يكون بالرجوع إلى أوضاع موضوعية تخرج عن إرادة المقاومة وذاتها، بل إلى نقص ذاتي في المقاومة، أو إلى عطل أساسي في العربي كإنسان، فتكون النتيجة تثبيط الهمم وشلّ إرادة الصراع، شتم المقاومة ومقاتليها وقادتها، تضخيم أخطائها ـ الأخطاء التي ترافق كل حركة ثورية ـ والتركيز عليها مهما كانت طفيفة، وإرجاع الفشل إلى هذه الأخطاء اليومية والتكتيكية التي لا يخلو نضال ثوري منها، أي نهائياً إلى قصور ذاتي. هذا مع الأسف ما بدأنا نراه ونسمعه والألم يمزق قلوبنا. وأسوأ من ذلك أنه أخذ يصدر عن بعض الذين ساهموا في ذلك الفكر المقاوم الشعائري التبشيري الذي أساء إلى المقاومة أكثر من أعدائها. أو قد تكون النتيجة محاولة أخرى في تجديد الجهد للتغلب على «الخلل الذاتي». لو استطاعت المقاومة أن تتجاوز مماحكاتها وخصوماتها ولو استطاعت أن تعالج التجزئة التي تضعفها ولو استطاعت تصحيح أخطائها التكتيكية ولو استطاعت أن توفق إلى منظِّرٍ وقائد عسكري من طراز جياب الخ... إذن لصحّ الوضع، ولاستطاعت المقاومة أن تحقق دورها كحرب شعبية تحريرية تحرر فلسطين «من النهر إلى البحر». هذه نغمة لا نزال نسمعها ونضج بها منذ أن برزت المقاومة.

هذا القول لا يعني أبداً أننا نغفل من أهمية هذه الناحية الذاتية أو من ضرورة معالجتها وتجاوزها[1]. إننا على العكس نعلّق أهمية قصوى على ذلك إن أرادت المقاومة أن تمارس فاعلية عسكرية صحيحة. ولكن ما نودّ التنبيه إليه هو أن معالجة هذا «النقص» وإن تمت على أكمل وجه فإنها لن تستطيع أن تحوّل العمل الفدائي إلى حرب شعبية تحريرية تؤدي إلى إسقاط إسرائيل. ذلك يؤدي فقط إلى زيادة فاعلية دورها الذي حددناه في مناسبات أخرى، «كدور تعثير وتخريب تمهيداً للتحرير» الذي يجب أن يكون من صنع الأمة العربية كلها وفي طليعتها الجيوش النظامية. وذلك مرة أخرى لأن الأوضاع الموضوعية لا ولن تسمح لها بممارسة دور إسقاط إسرائيل أو قد تكون النتيجة بروز هوة واسعة بين المقاومة ومقاصدها،

---

(1) كتاباتي كلها دليل على ذلك. راجع بشكل خاص «من النكسة إلى الثورة» و«من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية».

بينها وبين الجماهير العربية نفسها. الفكر المقاوم انتدب المقاومة لإنجاز مقاصد يستحيل عليها إنجازها، ولذلك نرى أن الهوة بين هذه المقاصد وبين قدرة «المقاومة الفعلية كانت تتسع مع الوقت. ولكن هذا الفكر تجاهل ذلك وأمعن في لوثته، واسترسل في معاندة الواقع بدلاً من تعديل موقفه الاستراتيجي في ضوء هذا الواقع[1]. الخطر في موقف كهذا أن هذه الهوة بين المقاصد التي انتدبت لها المقاومة وبين قدرتها الحقيقية، الهوة التي تعود أساسياً إلى أوضاع موضوعية طوبغرافية وديمغرافية وسياسية في الأرض المحتلة قد يؤدي، وبالفعل أخذت تؤدي، إلى بروز هوة أخرى بين المقاومة وبين الجماهير العربية. فمما لا شك فيه أن هذه الجماهير ابتدأت تخسر شيئاً من حماسها السابق للمقاومة. هذا واقع يجب أن نواجهه بجرأة، بدلاً من تجاهله أو الخروج منه بالمزيد من التبشير. وإن تجاهل هذه الهوة بين المقاصد وبين القدرة الفعلية التي تسمح بها الأوضاع الموضوعية يعني أن الثورة ترجع إلى ذاتها وتنشغل بها بدلاً من الانشغال بالعدو فتنمو التصورات الذاتية على حساب التحليلات الموضوعية وتبرز المهاترات والمزايدات والمماحكات والخصومات الهامشية على حساب الممارسة الثورية، وتلعب الانشقاقات والصراعات الجانبية دوراً يجب ألا تلعبه على حساب مقاتلة العدو. هذه الظواهر هيمنت، كما نعلم، على المقاومة بقدر كان يسيء إليها ويعثر سيرها. إنها ظواهر لا تعود إلى أسباب ذاتية في المقاتلين ولا إلى نقص في إرادة القتال والتضحية ولم تبرز لأن مقاتلي المقاومة هم أضعف إنسانياً وأقل إقبالاً على الموت من إخوانهم في الجزائر أو من مقاتلي الفيتكونغ، بل لأن الأوضاع الموضوعية في الأرض المحتلة لا تنفتح للمقاصد والمهمات التي انتدبت لها المقاومة الفلسطينية من قِبَل الفكر المقاوم. إنني أذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن جميع «الأخطاء التكتيكية» التي ترجع إلى المقاومة تعود أساسياً إلى خطأها الاستراتيجي الأساسي في تبنّي دور التحرير كحرب شعبية، إلى غياب الأوضاع الموضوعية التي تنفتح لدور كهذا.

الحزب الشيوعي في ڤيتنام مثلاً يتميز عن الأحزاب الشيوعية في البلدان الأخرى بوحدته التي لا مثيل لها. ففي تاريخه الذي يمتد إلى أربعين عاماً لم يمارس أي تطهير في صفوف قادته الرئيسيين. هذا لا يعني أن الحزب لا يعرف اتجاهات «يسارية» و«يمينية» و«وسطية» أو عبادة الشخصية. فهو عرف ويعرف كل هذا. ولكن حتى الآن كانت جميع

(1) رغم ظهور الهوة التي تدل بأن المقاومة لا تستطيع أن تتحول إلى حرب شعبية تؤدي إلى إسقاط إسرائيل، فإن الفكر المقاوم لا يزال متمسكاً بهذا الدور. ففي ندوة فلسطين العالمية المنعقدة في الكويت في فبراير 1971 كان هذا الدور يسود الجو بشكل كان يستحيل فيه التنبيه إلى أن الأوضاع الموضوعية لدور من هذا النوع لا تتوفر.

الاختلافات تجد حلاً لها بشكل ودّي، أخوي وعائلي، دون انقسام حزبي وانشقاقات وطرد وإزالة بعض القادة. هذه الظاهرة تزداد معنى ومغزى عندما نعلم أنه عند ولادته وبدايته في أوائل الثلاثينات كان يلوح وكأن مصيره سيكون مصير الحزب الشيوعي في جارته بورما، أي التمزق والانقسام إلى ثلاثة أحزاب. هذا التعبير أو الانقسام الذاتي الذي كان نصيب عدد كبير من الأحزاب الشيوعية في الثلاثينات، والذي رجع فأصبح نصيبها في الستينات، لم يذر قرنه في الحزب الشيوعي الڤيتنامي. لماذا؟ هل يعود هذا إلى كون الشيوعيين الڤيتناميين من طينة أخرى غير الطينة التي صنع منها الشيوعيون الآخرون؟ هل يعني أن قيادته هي، لسر غريب عجيب، أكثر ذكاء وتضحية ونكراناً للذات، وقدرة قيادية، من القيادات الأخرى؟ هل يعني أن القيادة وفقت إلى مقاييس تنظيمية حزبية لم تتوفر لأحد غيرها فاستطاعت أن تنطوي عليها وتحتفظ بها سراً من الأسرار لا تتسرب إلى الخارج ولا يعلم بها أحد؟ لا، طبعاً. السبب الرئيسي الذي يفسر هذه الظاهرة هو أن الحزب، قيادة وتنظيماً وأعضاء، كان مشغولاً وغارقاً حتى الأذنين يومياً وباستمرار في معركة ضارية وهائلة ودائمة بغية الحفاظ على بقائه وبقاء الشعب الڤيتنامي ذاته ضد هجوم الاستعمار والإقطاعية الشرس. والشيء نفسه ينطبق على جبهة التحرير في ڤيتنام الجنوبية. فإن كانت هذه الجبهة تضم ما لا يقل عن أربع وعشرين من المنظمات والهيئات والأحزاب المختلفة، تعمل يداً واحدة في وحدة ثابتة، فذلك يعود أولاً إلى وحدة المجابهة اليومية الشاملة مع الاستعمار. هذا يدل أنه إن كانت المقاومة عاجزة حتى الآن عن تحقيق الوحدة العسكرية والسياسية التي تفرضها معركة «إسقاط إسرائيل» فذلك لا يعود إلى خلل ذاتي، بل قبل كل شيء إلى كونها لا تخوض معركة ضارية شاملة من ذلك النوع، ولا تعاني تلك المجابهة اليومية الحادة الجامعة مع الاحتلال. ولكن إن هي كانت لا تعرف تلك المعركة أو هذه المجابهة فلأن الأوضاع الموضوعية من طوبغرافية وديمغرافية لا تسمح بمعركة ولا بمجابهة على هذا النحو والشكل. هذا يدل بطريق غير مباشرة، على خطل الفكر المقاوم، وخطأ الدور الذي شُدَّت إليه المقاومة.

ثم هناك الرأي العام العالمي مثلاً، الذي يتخذ من قضية فلسطين وثورتها موقفاً مختلفاً عن الموقف الذي يتخذه من ڤيتنام وثورتها. إننا نتساءل بمرارة وخيبة عن هذا التناقض، ونرجعه عادة إلى أسباب خارجية، أو إلى قصور الإعلام العربي. لا شك أن لهذه الأسباب أثرها، ولكن لا شك أنه أثر ثانوي جداً. فإن كان «حمام» أوروبا وأميركا فيما يتعلق بڤيتنام يتحول إلى «صقور» فيما يتعلق بقضية فلسطين، فذلك يعود أولاً وقبل كل شيء إلى عجز العمل الفدائي عن الارتفاع إلى صعيد الثورة الڤيتنامية، من حيث القدرة والفاعلية، أي إلى قصوره عن ممارسة الدور المستحيل الذي شد إليه دور الحرب الشعبية التحريرية على غرار

الحرب الڤيتنامية. هذا التناقض لا يقتصر على العالم العربي ومفكريه، بل يمتد أيضاً إلى الدول الشيوعية في أوروبا الشرقية. ولكن لو أن النضال الفلسطيني استطاع أن يكشف عن شيء يماثل فاعلية الحرب الڤيتنامية من حيث الأثر العسكري والتضحيات لكان بإمكانه أن يقلب وضع هذا الرأي العام العالمي رأساً على عقب. ولكن كي يتمكن هذا النضال من ممارسة هذا الدور فإنه يحتاج إلى الأوضاع الموضوعية التي تحيط بالحرب الڤيتنامية. وبما أن ذلك لا يتوفر فإن وقوف الرأي العام العالمي إلى جانبه بالشكل الذي يقف فيه مع النضال الڤيتنامي هو أيضاً لن يتوفر. وهذا فرق أساسي يميّز النضال الفلسطيني عن الحروب الشعبية الأخرى وفي طليعتها الحرب الڤيتنامية.

الإشارة إلى هذه الظواهر السلبية التي ترافق المقاومة لا ترمي طبعاً إلى التدليل على الضعف الذي يرافقها بل إلى تفسير هذا الضعف بالأوضاع الموضوعية التي تحيط بها، الأوضاع الموضوعية التي تنفي الدور الذي ألزمها به الفكر المقاوم كحرب شعبية على غرار حرب ڤيتنام والصين والجزائر مهمتها تحرير الأرض المحتلة. كل ظاهرة ضعف في المقاومة يمكن إرجاعها إلى خطأ وتهوّر هذا المنطلق الأساسي، إلى هذا التناقض الجذري بين المقاصد التي أعطيت للمقاومة وبين الأوضاع الموضوعية التي لا تلائمها. كل نقد أو تقييم للمقاومة لا يرجع نهائياً إلى هذا التناقض ويأخذه بالاعتبار يظلم المقاومة ويسيء إليها. فالمقاومة كانت رائعة ليس فقط في ظهورها وفرض ذاتها، ولم تكن رائعة فقط في تفجرها في وقت كنا أشد ما نحتاج فيه إلى هذا النوع من التفجر، بل كانت ولا تزال وسوف تبقى رائعة بصمودها الصلب الكبير رغم هذه الأوضاع السلبية الهائلة التي لا يمكن لأية ثورة أو حرب «شعبية» مهما تكاملت أن تسودها أو تتحكم بها. المقاومة تقوم بعمل صمود جبار، وبدور تاريخي كبير، وبعد تلك الهزيمة العسكرية النكراء في حزيران، استطاعت بظهورها أن تعلن عن استمرار الرفض العربي فتعيد للجماهير إيمانها وللأمة ثقتها بنفسها وتركز مشاعر الرفض وتحول دون اتساع وتضخم آثار الهزيمة.

هذا التناقض، وليس شيئاً آخر (كما يحلو للبعض أن يقول)، هو الذي يفسر اقتصار عملياتها العسكرية الأساسية على الحدود. وهو وليس أي شيء آخر الذي يفسر كيف أن قوّتها العسكرية ازدادت أضعافاً عما كانت عليه عام 1968 بينما فاعليتها في الأرض المحتلة قد انحسرت عما كانت عليه آنذاك. هو وليس أي شيء آخر الذي يفسر عجزها عن استخدام قوّتها المقاتلة في الأرض المحتلة. هو وليس أي شيء آخر الذي يفسر بلاغاتها المضخمة. هذا التناقض، وليس أي شيء آخر، هو الذي يفسر أيضاً كثيراً من الظواهر السلبية التي عانتها ولا تزال تعانيها في الأقطار العربية. خذ مثلاً موقف الجيش الأردني المتماسك تجاهها في

هزيمة أيلول الماضي. فأن يبقى هذا الجيش متماسكاً وإن لم تسرع العناصر الفلسطينية التي تشكل نسبة عالية فيه إلى الانضمام إلى المقاومة فذلك لا يعود إلى عداء أصيل من قبل الجيش، أو لأن العناصر الفلسطينية فيه لا تبالي بمقاصد المقاومة أو لأنها أقل وطنية والتزاماً بالتحرير من عناصر جيش ڤيتنام الجنوبي الذين يتركونه وينضمون إلى الفيتكونغ بمعدل عشرة أو اثني عشر ألفاً في الشهر، بل لأن المقاومة لم تبرهن لهم في الممارسة أنها تستطيع القيام بدور التحرير لفلسطين كحرب شعبية مماثلة للحرب الڤيتنامية وهو الدور الذي شدّها إليه الفكر المقاوم الشعائري التبشيري.

التمرد يقود إلى عمل فعال في الخارج عندما نقتنع بأنه من الممكن تغيير هذا الواقع لمصلحة مقاصد التمرد. ولكن كي يدل التمرد على ذلك فيبرر هذه القناعة ويغذيها عليه أن يدل بوضوح على فاعليته اليومية في إجراء هذا التغيير. ولكن كي يتم هذا له وجب عليه أن يعمل في أوضاع ملائمة لهذه المقاصد لأن فاعلية التمرد لا تنتج عن قوى وطاقات ذاتية فقط، بل عن علاقة وتفاعل هذه القوى والطاقات مع أوضاع موضوعية مناسبة لمقاصد التمرد. إن حدة المحرك أو الباعث الذي يدفع ويحفز الجماعات والأفراد على الإبداع والالتزام الثوري تتغير وتتحول مع درجة التجاوب التي يحققها هؤلاء مع الاتجاهات والقوى والإمكانات التي ينكشف عنها الواقع التاريخي السياسي الموضوعي. فبقدر ما تزداد درجة هذا التجاوب تزداد حدة المحرك على الخلق والالتزام الثوري. فالجماعات والأفراد يعجزون، بكلمة أخرى، عن ممارسة الخلق والإبداع وعن ممارسة الالتزام الثوري الفعال دون معاناة هذا التجاوب.

الفكر المقاوم التبشيري يتجاهل هذا، ويتغافل عن العلاقة الديالكتيكية بين الخلق وبين الوضع التاريخي، على الرغم من مضغه المستمر المضجر لكلمات «علمية» و«منهج علمي»، و«جدلية» و«موضوعية» الخ. . . إنه طرح مقاصده عن طريق تصورات ذاتية وليس عن طريق وعي موضوعي ديناميكي صحيح للمرحلة التي تحيط به، إنه يتشوق لكذا أو كذا من غايات، فيتبع الغايات دون أن يحاول اشتقاق الغايات من هذه المرحلة أو من الواقع الموضوعي الذي يعمل فيه، أو على الأقل دون القدرة على الربط بينها وبين القوى والاتجاهات والأوضاع الموضوعية التي تسودها. وقد طرح الفكر المقاوم المقاومة بشكل بسيط مبسط، أو كحقيقة تصاعدية مجردة. ولا عجب في ذلك. فالحقيقة بالنسبة للفكر التبشيري هي من هذا النوع التصاعدي، «ومجالها» يكمن في بساطتها. أزمة المقاومة حالياً تعود إلى كونها طرحت بهذا الشكل التجريدي. الفكر المقاوم مسؤول عن ذلك، ومسؤوليته هذه تجعل منه عدواً فعلياً للمقاومة.

شعائرية هذا الفكر المقاوم التبشيرية تجاوزت في كثير من الأحيان كل صلة واقعية ومنطقية مع الواقع، فكانت محض هلوسة وهذيان. فهو يدعو مثلاً إلى حرب شعبية على امتداد الوطن العربي ضد الإمبريالية، وكأن الإمبريالية أنزلت جيوشها وأصبحت تحكم أو تسود مباشرة هذا الوطن. وهو بشكل خاص حمل حملة شعواء على مصر لأنها لم تقم بهذه الحرب الشعبية. ماذا كان يريد هذا الفكر من ثورة مصر وقائدها الراحل الكبير؟ فهو يتكلم وكأن جيوش «إسرائيل» تساندها الجيوش الأميركية قد نزلت في القاهرة أو الريف المصري فامتنعت الثورة وقائدها عن متابعة الكفاح الشعبي المسلح ضدها. الواقع أن حرباً شعبية ضد إسرائيل في الأقطار العربية المجاورة لها أو البعيدة عنها تفترض تعاون «إسرائيل» وقبولها بها، أي أنها قبل أن تصبح ممكنة يجب على إسرائيل أن تحتل الأردن ولبنان وسوريا ومصر ـ السكان وليس مصر ـ الصحراء فقط. ولكن إسرائيل أذكى مما تتصور هذه التأتأة الفكرية الداعية شعوب هذه الأقطار إلى حرب شعبية ضدها على غرار ما تصنعه فيتنام. إن «إسرائيل» تعلم أن احتلال الأردن ولبنان وسوريا ومصر ـ السكان، أو أجزاء كبيرة منها، يعني إمكانات بشرية لا تملكها، كما يعني فرصة لحرب شعبية من هذا النوع ليس من مصلحتها حالياً على الأقل أن تعمل شيئاً على توفيرها. هذا من ناحية. أما من ناحية أخرى، فإننا نعلم أن الحروب الشعبية تعتمد قبل كل شيء على جماعات وطبقات تريد إقامة نظام اجتماعي سياسي جديد، وهي تعمل لهذا النظام الجديد لأنها تعاني يومياً وبشكل مباشر من قسوة واستغلال وامتهان غزو أجنبي يعتمد النظام القائم والطبقات التي تمثّله. إن الجماهير في سوريا والعراق، وحتى في لبنان والأردن ـ ما عدا الجماهير الفلسطينية في المخيمات وذلك فقط إلى درجة محدودة ـ لا تعاني هذه التناقضات الطبقية والاجتماعية أو هذا الاستعباد اليومي المهين على يد غزو أجنبي. لهذا لا يمكن دفعها إلى حرب شعبية ضد الأنظمة القائمة، كما أن بعد الاحتلال الصهيوني عنها يجعل حرباً شعبية ضده، وبالمعنى الذي تمثّله التجارب الحية لها، لغواً لفظياً. الجماهير العربية خارج الأردن وفلسطين، وهذا واقع يجب أن لا نتجاهله، لا تزال بعيدة عن المعركة أي بعيدة عن التأثر تأثراً جذرياً مباشراً بها. فهي لا تزال تعيش في إطار ولاءاتها التقليدية المحلية التي درجت عليها. التناقض العربي ـ الإسرائيلي الأساسي الذي يجب أن لا يكون منطلق الموقف العربي الثوري، كل موقف ثوري، لم يصبح بعد جزءاً من حياتها اليومية أو قاعدة لسلوكها السياسي. الحرب الشعبية بالنسبة إلى هذه الأقطار تعني فقط إقامة نُظُم ثورية تعمل على إخضاع كل شيء لمعركة التحرير وتوجه كل شيء في هذا السبيل وتكون قادرة على اعتماد الجماهير وعلى الكشف عن جميع إمكاناتها وإمكانات الأرض ودفعها كلياً إلى قلب المعركة.

الدعوة إلى الحرب الشعبية ضد إسرائيل في الأقطار العربية المجاورة أو البعيدة هي في الواقع محاولة في الهرب من واقع الحرب الشعبية في فلسطين وهو الواقع المستحيل الذي ارتبط به هذا الفكر. فقبل أن يدعو إلى تلك الحرب كان يجب على هذا الفكر أن يبرهن على صحة منطلقه الأول والأساسي: أي على وجود هذه الحرب في فلسطين. وقبل أن يدعو إلى تحويل لبنان وسوريا والأردن ومصر (مصر تقوم في الواقع بهذا الدور دون إرشاد وتوجيه هذا الفكر) إلى هانوي عربية، كان يجب على هذا الفكر أن يدرك أن هانوي من هذا النوع تحتاج إلى فيتكونغ وهي فيتكونغ غير موجودة. فلو أن هذه الأخيرة موجودة ومتوفرة لنا لفرضت فرضاً على الأردن ولبنان وسوريا أن تكون «هانوي» لها، شاءت هذه الأقطار أم أبت.

في تكيّفنا مع الواقع الموضوعي نجد أمامنا طريقين يجب أن نختار بينهما: أن نغيّر مقاصدنا كي نجعلها متلائمة مع هذا الواقع، أو أن نغيّر الواقع نفسه بشكل يجعله متناسقاً مع هذه المقاصد. بما أنه يستحيل علينا كطلاب حق وحرية وتحرير أن نغيّر مقاصدنا، وبما أن محاولة في هذا الاتجاه هي خيانة، وبما أن الأوضاع الموضوعية التي تحيط بالمقاومة لا تفتح لها كحرب تحرير شعبية تؤدي إلى إسقاط «إسرائيل»، ولا يبقى أمامنا سوى تغيير دور المقاومة بشكل يجعله أكثر فاعلية في خدمة هذه المقاصد. إذن المشكلة هي كيف يمكن لنا أن نحتال على هذا الواقع فنطوّعه لهذه المقاصد؟ كيف يمكن توجيه إمكانات الفداء والتضحية الكامنة في المقاومة، فنجعلها أكثر فاعلية؟ والمخرج ليس طبعاً الرجوع إلى الوراء، النكوص عن هذه المقاصد، بل تصحيح الخط الاستراتيجي العام الذي شُدّت إليه المقاومة. المجال لا يتسع هنا لأية معالجة وافية لهذا التصحيح وإيضاح خطوطه العامة. ولذلك اقتصر على بعض الملاحظات العامة.

عندما كنت في بعض المناسبات أواجه أحد دعاة هذا الفكر المقاوم بهذه الأوضاع الموضوعية التي تنفي إمكان تحوّل المقاومة الفلسطينية إلى حرب شعبية تؤدي إلى إسقاط «إسرائيل» وتحرير فلسطين كنت أرى عادة أنه يسرع إلى القول بأننا سنجد طريقة خاصة بنا في خلق هذه الحرب.

هذا القول هو فقط خروج من الواقع وهرب منه وتأجيل لمواجهة جدية معه، أو رفض الاعتراف به كما هو. فمهما كانت هذه الطريقة خاصة ـ ولكل حرب شعبية طرق عديدة خاصة ـ يجب عليها أن تكون قادرة على تعبئة الجماهير ضد الاحتلال وعلى تجنيد أعداد كبيرة منها ودفعها إلى ضرب العدو في أمكنة وأوقات تختارها، وبعد أن تضربه تختفي قبل أن يتمكن العدو من استخدام قوّته التكنولوجية والعسكرية المتفوقة.

الحروب الشعبية، مهما اختلفت، تشارك في سمة عامة أساسية لا يمكن دونها أن توجد. فالحرب الشعبية هي محاولة في الالتفاف وفي «الاحتيال» على تفوّق العدو التكنولوجي العسكري الحاسم. وكي تستطيع ذلك يجب أن تتمكن من ضرب العدو وإصابته إصابات كبيرة دون أن تعطيه فرصة في استخدام تفوّقه هذا. وكي يمكن لها ذلك يجب أن تتمكن أولاً من حشد أعداد وفيرة، ومهاجمة العدو بها دون أن يتمكن من اكتشافها. وثانياً أن تتمكن من اختيار مكان وزمان المعارك التي تخوضها ضد العدو. وثالثاً أن تتمكن من التخفي السريع بعد ضرب العدو وقبل أن يتمكن من ممارسة تفوّقه ضدها. وكي تستطيع ذلك تحتاج إلى أوضاع طوبغرافية ديمغرافية معيّنة، وهي أوضاع لا يتوفر منها شيء في فلسطين. هذا يعني بكلمة أخرى أن السمة الأساسية التي تميّز الحرب الشعبية لن تتوفر لأية «طريقة خاصة» تمارسها المقاومة في الأرض المحتلة. لهذا نرى أن هذا الفكر المقاوم لا يزال حتى الآن عاجزاً ـ عند كلامه عن الحرب الشعبية أو الطريقة الخاصة ـ عن تحديد الكيفية التي يتم بها ذلك، عاجزاً عن القول لنا كيف يتم تحوّل العمل الفدائي إلى حرب شعبية مهما كانت خاصة. الحرب الشعبية كحشد لجميع طاقات وإمكانات الشعب العربي وتعبئتها في معركة تحرير فلسطين هي الحرب التي يجب أن نفهمها من هذا المفهوم. ولكن الفكر المقاوم يفهم منها شيئاً آخر هو كفاح الشعب المسلح غير النظامي الذي يؤدي إلى التحرير. وذلك واضح في اتخاذ حرب ڤيتنام والصين والجزائر[1] وخصوصاً الأولى، نموذجاً له. كما أنه واضح في حملته على الجيوش العربية النظامية «البالية» و«المهترئة»، ودعوته إلى صرفها. في هذا المعنى الثاني لا يمكن للمقاومة أن تتحول إلى حرب شعبية. وإن كانت الأوضاع الموضوعية في الأرض المحتلة لا تسمح للمقاومة بأن تتحول إلى حرب شعبية من هذا النوع كان يجب عليها إذن استبدال مهمة تحرير فلسطين تحت شعار «من النهر إلى البحر» بمهمة أخرى هي إضعاف الاحتلال تحت شعار «التعثير والتخريب كتمهيد للتحرير». لو أن المقاومة صنعت هذا منذ البداية فلم تصغ للفكر المقاوم التبشيري وتقع ضحية ابتزازه الثوري لكانت تجنبت الكثير من المهاوي والمنزلقات والأخطاء التي وقعت فيها، ولما كانت تعاني مما تعانيه من أزمة حالية. العمل تحت الشعار الأخير يعني اتّباع طرق تكتيكية واستراتيجية تختلف تماماً عن تلك التي اتّبعَتها حتى الآن. مساهمة المقاومة في هذا التحرير تكون آنذاك بالعمل على صعيدين. الصعيد الأول هو ممارسة القتال والفداء ضد الاحتلال بشكل لا يعثر ويُضعِف

(1) هنا تنبغي الإشارة إلى أن كفاح الشعب المسلح في هذه الأمثلة لم يدعُ إلى صرف الجيوش النظامية كما يدعو الفكر المقاوم عندنا. فهذه الجيوش كانت جزءاً لا يتجزأ منه.

الاحتلال فقط، بل يسمح للمقاومة بالارتقاء إلى مستوى الجيوش النظامية، إلى درجة عسكرية تسمح لها بمساهمة فعالة جذرية في تحويل الجيوش العربية إلى جيوش أكثر قوة وفاعلية في ممارسة دور التحرير، وليس إلى تسريحها كما يريد الفكر المقاوم. ليس هناك من موقف متهور غبي منحرف لا ثوري أكثر من هذا الموقف الذي يقول بتسريح وصرف الجيوش النظامية. إن صرف هذه الجيوش هو صرف لقضية التحرير ذاتها. وفيه يزول العمل الفدائي نفسه. أما الصعيد الثاني فهو نزع الإطار الفلسطيني واستبداله بالإطار العربي القومي الثوري، أو بالأحرى إحالة الأول إلى مرتبة ثانوية بالنسبة للثاني، الانطلاق من هذا الأخير وربط الأول به. أما كيفية متابعة هذين الصعيدين والطرق التكتيكية والاستراتيجية التي يجب اعتمادها في هذه الممارسة فموضوع أتركه الآن لأنه يخرج عن نطاق هذا البحث الذي لا تسمح حدوده بالتعرض له ومعالجته. على سبيل المثال فقط يكفي القول إنه لو بنت المقاومة استراتيجيتها على هذه الأوضاع والنتائج التي تترتب عليها لأدركت مثلاً أن معركتها تتجه ضد معظم الأنظمة العربية كما تتجه ضد إسرائيل وأن التغلب على الأخيرة يفرض أولاً التغلب على «إسرائيليات» الأولى، ولكانت أعدت نفسها منذ البداية إلى إزالة النظام في الأردن. هنا أود فقط أن أشير بأن محور العمل في هذا الإطار العربي القومي الثوري يجب أن يكون الوحدة العربية، الدولة الواحدة التي تجمعنا من الخليج إلى المحيط. فالمقاومة يجب أن تدفع جميع أعمالها في هذا الإطار إلى التمحور حول هذا القصد، فتقدمه وتقيس به كل قصد. طريق تحرير فلسطين بالنسبة للمقاومة، بالنسبة لنا جميعاً، هي طريق غير مباشرة، أي طريق تحقيق التحرير بالالتفاف حول فلسطين عن طريق الوحدة العربية، فالمقاومة يجب أن تقيس أعمالها كلها بهذا المقياس الوحدوي. فكل ما يخدم هذا المقياس يخدمها، وكل ما يعثره يعثرها. ولكن من المهم التأكيد هنا على أن متابعة هذا القصد، أي قياس كل شيء بهذا المقياس، لا يكفي وحده، بل يجب أن يتوفر له عملياً وفي الممارسة الخط الوحدوي الاستراتيجي الصحيح الذي يستطيع أن يقود إلى الوحدة، إلى الدولة الواحدة. إن معالجة هذا الموضوع تحتاج طبعاً إلى دراسة منفصلة. غير أنني هنا اقتصر فقط على القول بأنه إن كانت طريق تحرير فلسطين هي طريق الدولة الواحدة، فإن طريق الدولة الواحدة تمرّ بمصر، ومن دون مصر لن تكون هناك وحدة أو دولة واحدة. وكما أن العمل الفدائي يجب أن يتمحور نهائياً وفي جميع أعماله حول القصد الوحدوي، فإن القصد الوحدوي يتمحور نهائياً حول مصر الثورة، محوراً وقاعدة له. ولكن هنا أيضاً جرُّ الفكر المقاوم المقاومة إلى منزلق خطير آخر أساء إليها وأدى إلى إضعافها وبعثرة قواها بشكل بليغ. فبدلاً من دفعها في هذه الوجهة فإنه، عن طريق الثرثرة التبشيرية والتأتآت الفكرية الابتزازية حول «تصفية وشيكة»

وحلٍ سلمي على حسابها كان يتكلم عنهما منذ ثلاث سنوات على الأقل، أقام هذا الفكر بين هذه الثورة وبين المقاومة هوة أضعفتها وعرضتها لمزالق ومخاطر كانت بغنى عنها.

يجب على المقاومة أن تصارح مجموع الشعب العربي أن مهمتها تقتصر على التعثير والتخريب وليس على تحرير فلسطين وإسقاط «إسرائيل». وطرح المقاومة كأداة التحرير وإسقاط «إسرائيل»، دون ممارسة تدعمه وتبرره بنتائج وإنجازات ملموسة واضحة تتزايد مع الوقت، يؤدي إلى ضمور تأييد الشعب العربي لها. أما عندما تقتصر مهمتها على التخريب والتعثير، وتجعل مهمة التحرير مرتبطة بمجموع هذا الشعب من الخليج إلى المحيط، فإن ارتباط الشعب بها ينطلق آنذاك من أساس متين فلا يضمر ولا ينحسر أو يتلاشى. إنه على العكس يزداد مع الوقت لأن هذا الموقف يضع هذا الشعب باستمرار أمام واجبه التحريري لفلسطين، يحثّه ويحرّضه على ذلك ويمارس دون انقطاع الضغط عليه في الإسراع بحشد طاقاته وتوحيد إمكاناته ودفعها في معركة التحرير. المهم هو أنه على المقاومة أن تضع حداً لهذا النوع من الفكر المقاوم، فكر الممارسات الانفعالية واللفظية والخطابية والتبشيرية. فهذا الفكر يجب أن يزول ويعطي مكانه للفكر الثوري المسؤول الذي يعرف كيف يمارس الرصانة العلمية، الذي يتميز بوعي موضوعي ناضج وبنَفَسٍ طويل في ممارسة هذا الوعي.

العمل الفلسطيني الفدائي لا يستطيع أن يتحول إلى حرب شعبية تؤدي إلى إسقاط إسرائيل، ولكنه تحت شعار «التخريب والتعثر تمهيداً للتحرير»، يستطيع أن يتجاوز ذاته وأن يعمّق قدرته فيرتقي إلى نوع من العصابات الفعالة في أرض فلسطين، يمكنها مع الوقت أن تقضّ مضجع المحتل وأن تعثر وتُضعِف احتلاله وتمزق استقراره. أما ما نعنيه بهذا النوع من الحرب فهو عمليات محدودة تقوم بها مجموعات صغيرة من الفدائيين تتشكل من بضع أفراد، أو من بضع عشرات من الأفراد، تخرب الاقتصاد الإسرائيلي في كل مكان يمكنها الوصول إليه وتهاجم ما يمكنها من المراكز العسكرية وتغتال المسؤولين المباشرين عن أعمال القسوة الموجهة ضد السكان العرب وتضرب السياحة عن طريق تدمير ما يمكن أن تصل إليه من وسائل نقل تحمل السائحين إلى درجة يمتنع فيها الناس في الخارج من زيارة فلسطين.

هذه «التبشيرية» التي تميّز الفكر المقاوم في أهم أبعاده، أي في تحديد دور المقاومة الأساسي كدور حرب شعبية ترمي إلى إسقاط إسرائيل، كانت تؤكد ذاتها في جميع أبعاده الأخرى، خصوصاً في موقفه المقزز من ثورة 23 يوليو[1]، في فذلكاته الفكرية حول الحل

---

(1) محاولة الفصل التي قام بها هذا الفكر المقاوم بين المقاومة، وبين حركة التحرر العربي، وخصوصاً ثورة 23 يوليو، ألحقت أضراراً بالغة بالمقاومة وبحركة التحرر العربي. كل قول بهذا مهما كان =

السلمي والتصفية الوشيكة على حساب القضية العربية بشكل عام وقضية فلسطين بشكل خاص، في «طبقويته» وفي «اقتصاديته» الخ... هذه البتشيرية سادت هذه المواقف إلى درجة لا أتردد فيها بالقول إن الفكر المقاوم كان مصيبة نزلت بالمقاومة. إن الدور الذي مارسه كان دور تعثر وتخريب وتهديم لها، وإنه كان فاشلاً فشلاً كلياً في تقديم أي إسهام إيجابي فيها، وويل للمقاومة من هذا الفكر قبل كل شيء آخر. ويلٌ لها من «أنصارها» أولاً وليس من أعدائها. ويلٌ لها من الذين استغلوا ظهورها لتأكيد ثوريتهم اللفظية الفجة والطفولية. ويلٌ لها من الذين هرعوا يطبّلون ويزمرون وهم لا يبغون سوى هوية ثورية جديدة لا تعرف سوى الشعارات والمزايدات، فضخموا دورها بشكل يستحيل عليها.

الفكر المقاوم كان فكراً تبشيرياً، قلباً وقالباً، وبذلك كان يعبّر عن التخلف الحضاري الذي نعانيه. فالتخلف لا يقتصر على الناحية العلمية والتكنولوجية والاقتصادية، بل يمتد إلى الناحية النفسية والفكرية والعقلية والإيديولوجية ويجد معناه بشكل خاص في هذه الناحية. هذا لا يعني أن مقومات الذات العربية المتخلفة متأصلة فيها. بل إن الإطارات النفسية والعقلية والفكرية التي تحددها وتعمل فيها وبها لا تتجاوب مع العصر الحديث. فهي غريبة وبعيدة عنه. وفي هذا المعنى هي متخلفة. إننا نعلم مثلاً أن هذا النوع من التخلف كان يميّز الذات العربية في مطلع الحضارة الحديثة وأطوارها الأولى، وأن الفكر العلمي والعلماني هناك كان يجب أن يصلي هذا التخلف ناراً حامية، نقداً مستمراً وجهداً دائباً في نقضه وتدميره إلى أن يستطيع تحرير الذات منه. ظواهر هذا التخلف كانت آنذاك ـ كما هي الآن عندنا ـ إطارات أخلاقية وميتافيزيقية عاجزة عن التجاوب مع التطورات الحضارية الحديثة. ولذلك كان مؤسسو العلوم الحديثة يركزون جهدهم على تدمير هذا النوع من الإطارات.

الفكر المقاوم يعكس بشكل فصيح هذا التخلف، وهو رغم أقواله وكتاباته كان عاجزاً عن رؤية التاريخ رؤيا موضوعية، كما هو، في ضوء ما يسوده من قوانين واتجاهات موضوعية. هذا النمط الفكري المتخلف، هذا الفكر التبشيري، لا يرى في الواقع سوى إرادات فردية وقوى ذاتية، وهو ينتهي دائماً بعبادة الإرادة والبطولة في تفسير التاريخ بدلاً من اعتماد ديالكتيك الواقع الاجتماعي السياسي التاريخي المستقل. إنه طبعاً لا يقول ذلك ولا يعلن عنه ولكن ذلك واضح في ممارساته. فهو مثلاً قدّم للراحل الكبير وثورة 23 يوليو أبلغ آيات العبادة والتقديس والتمجيد ولكن بعد نكسة حزيران انهال عليهما شتماً واتهاماً. وأصبح

= شكله، وإن كان تلميحاً وهمساً هو جريمة في حق المقاومة، ويشكل انحرافاً طفولياً فجّاً يسيء إساءة كبيرة إلى الاثنتين، اللتين تترابطان، وتتفاعلان، وتكمّل إحداهما الأخرى.

يخوّن حتى من يتعاون ويحاول اللقاء معهما. وهو قدّم المقاومة كفاتحة عهد ثوري جديد، كالثورة الجديدة التي يجب الارتباط بها دون الثورات الأخرى، كالحرب التحريرية الصحيحة التي تضمن تحرير فلسطين الخ. . . ولكن بعد النكسة التي أصابتها في أيلول الماضي، أخذ هذا الفكر بالانقضاض عليها وبالنهش المقزز بها، كما ابتدأ بندبها وتأبينها. فكما ابتعد عن عبد الناصر وثورة 23 يوليو سابقاً، أخذ بالابتعاد عن المقاومة حالياً، وذلك لأنها لم تنجح كما انتظر. لم تمثّل البطولة التي يتشوق إليها. فهو يريد ثورة ظافرة رغم المقاصد التبشيرية المستحيلة التي يضعها لها. ثورة ظافرة لا تعرف هزيمة ولا تصاب بنكسات. فثورة ظافرة باستمرار هي التي تعبّر عن إرادة البطولة وعبادة البطولة الكامنة فيه.

في ولائهم للراحل الكبير حوّل دعاة هذا الفكر المقاوم ـ وهم من الناصريين السابقين ـ التاريخ والواقع الموضوعي إلى عجينة في يده يستطيع أن يصنع بها ما يشاء. فعندما تبيّنوا أنه لا يستطيع ذلك تركوه. لقد أعادوا القصة نفسها مع المقاومة، فحولوا أيضاً التاريخ والواقع الموضوعي إلى عجينة في يدها، أسقطوا من التاريخ والواقع كل ما لا ينسجم مع صورتهم عنها. ولكن عندما تبيّنوا أن المقاومة لا تستطيع أن تتحكم بالتاريخ أو الواقع كعجينة أخذوا بالانفضاض عنها.

الفكر التقليدي المتخلف عبّر عن ذاته بأساطير وقصص كأساطير عنترة وقصصه. وهذا الفكر المقاوم وإن تغيرت وتبدلت الأسماء والمسميات لا يزال يحاول نفس الأساطير والقصص. عنترة لا يهزم، عنترة يهجم على معسكر بكامله فيهزمه، عنترة ينتصر دائماً. عبد الناصر، المقاومة، يجب أن يهاجما أي عدو، في أي وقت، في أي مكان، وأن يكون النصر حليفهما. هذه العقلية اللاوعية هي العقلية الرابضة وراء الفكر المقاوم. ولكن الفرق بين زماننا وزمان عنترة هو أن عنترة الذي كان أسطورة فولكلورية أصبح واقعة نفسية سياسية تعثر وتخرب وتهدم ثورتنا، تدمي القلب، وتدمع العين إشفاقاً على حالتنا. هذا الفكر الشعائري التبشيري، هذا الفكر المقاوم، يقف الآن متطلعاً إلى عمل جديد، يتساءل ما العمل؟ يعجب كيف أن فتنمة الحرب فشلت في ڤيتنام ونجحت في الأردن الخ. . . ويدعو إلى طرح جواب جديد إلى موقف جديد، كأن لا علاقة له بما أصاب المقاومة ولا ضلع له بالموضوع، غير مسؤول عن قريب أو بعيد عن ذلك. المأساة هي أن «الجواب الجديد» سيجد «جمهوراً» له. المأساة هي أن ما قد يطلع به من «جديد» سيجد من يصغي له على الرغم من التلون السريع الذي يميّزه. بعض فئات هذا الفكر غيرت في الواقع مواقفها «الثورية» الأساسية عدة مرات في السنوات الثلاث الأخيرة. فقد كانت ناصرية حتى عام 1968، ثم اتخذت موقفاً «جديداً» يعادي الناصرية والمقاومة معاً ويدعو إلى بناء الحزب

الثوري أولاً. بعد ذلك غيرت هذه الفئات موقفها وقدمت المقاومة كالثورة الجديدة كالحرب الشعبية التحريرية التي ستحرر فلسطين «من النهر إلى البحر». والآن فإنها تتخذ موقفاً رابعاً، يؤبّن المقاومة ويندبها، يقول بفشلها، ضمناً على الأقل، يتساءل ما العمل ويحلم بجواب جديد «يتجاوز» فيه الوضع الحالي.

عندما يتجرأ الفكر الذي يفترض فيه أن يكون ثورياً وطليعياً أن يتخذ مواقف فكرية من هذا النوع اللفظي الشعائري التبشيري، من هذا النوع الارتجالي، فيزعم أنها مواقف علمية موضوعية تطابق الواقع وما يسوده من اتجاهات، فذلك يدل بوضوح أن مستوى النضوج الفكري والوعي الثوري في الجمهور الذي يتجه إليه مستوى بائس تعيس وشقي.

* * *

مراجعة تاريخ الحروب تكشف، كما أشار بعض المؤرخين، أن المعركة الحاسمة التي تغيّر وجهة الحرب وتفرض الهزيمة على الطرف الآخر يمكن أن تكون قد حدثت قبل نهاية الحرب بمدة طويلة، ولكن دون أن يكون ذلك واضحاً عند حدوثها، باستثناء عدد قليل من الذين يكونون قد اكتشفوا طبيعتها الحاسمة. ولكن الأكثرية الساحقة تقتنع في النهاية فقط عندما ترى أن العدو قد اعترف بالهزيمة. المقال يكشف بوضوح أن الهزيمة بدأت عام 1967 مع ظهور منظمة تحرير فلسطين واستراتيجيا حرب العصابات أو الشعبية التي انطلقت منها. هذا إن لم نقل عام 1965، عند ظهور فتح التي جذبت إليها الفصائل الأخرى. هذه المنظمة كانت منذ ذلك التاريخ تنتقل من هزيمة إلى أخرى، من تراجع إلى آخر دون أن تتمكن من تسجيل انتصار جدي واحد لمصلحة القصد الذي كانت «تعمل» له وهو التحرير. ولكن رغم وضوح الصورة من البداية كما يكشف المقال، ورغم هذه الهزائم المتواصلة التي انتقلت بها من مبدأ «من النهر إلى البحر»، إلى أريحا، فإن التفاسير التي ظهرت حول الهزيمة كانت أساسياً تعيدها إلى شتى الانحرافات الذاتية وكأن الواقع الموضوعي غير موجود، وبالتالي كانت تشارك في الخلل نفسه ـ العقلية التبشيرية ـ الذي قاد إلى الهزيمة.

إتفاقية أوسلو، أو السلطة الفلسطينية التي صدرت عنها تعني كما يكتب معلق أميركي أن الفلسطينيين أذعنوا لشكل من السيطرة الإسرائيلية غير المباشرة كان قد تبناها موشى ديان من بداية الاحتلال. إسرائيل حاولت لمدة 30 سنة. ولكن دون فائدة، أن تخلق قادة فلسطينيين يوافقون على هذه الصفقة الفوستية(*) مع إسرائيل، ولكن المنظمة حققت لهم ما

(*) نسبة إلى «فوست» شخصية أساسية في أسطورة قروسطية تبيع نفسها للشيطان، وقد خلّدها غوته في قصة يبيع فيها فوست نفسه للشيطان، ويضحي بهذه الصفقة القيم الروحية لأجل الحصول على السلطة (Power) والمكاسب المادية.

عجزوا عنه طيلة 30 سنة»[1]. هذه المنظمة، أي الإنتيليجنسيا التي تشكل قياداتها وكوادرها القيادية، لم تكن عاجزة فقط عن خلق نتائج عملية لمصلحة المقاصد التي انطلقت منها، نتائج تبرر بقدر ما على الأقل التضحيات الكبيرة التي كانت سبباً لها بل قادت، على العكس، إلى نتائج تتضارب تماماً وجذرياً مع تلك المقاصد.

ربط المقاومة، أية مقاومة، بمقاصد غير معقولة، باستراتيجيا خاطئة مغلوطة، يحمّلها فوق طاقاتها ويستنزف بالتالي إمكاناتها في مجالات غير فعالة. المفكر الفرنسي، مارلو بونتي، كتب كمفكر يفسر موقف الحزب الشيوعي الفرنسي عام 1947، «إن إعطاء أمر بإضراب عام عندما نعلم (بعد تكرار ذلك لمدة ثلاث سنوات) بأن محاولة القيام بثورة ستسحق بتدخل أجنبي إن كان من حاجة إلى ذلك يعني استنزاف طبقة العمال بدلاً من الدفاع عنها. القول بأنه يجب أن نكون أسياداً عندما نكون في حالة انحسار يعني أننا نكون قد اخترنا تدمير طبقة العمال وكذلك أيضاً الحزب الشيوعي»[2].

إن اتفاقية أوسلو التي وقفت عندها قطاعات الإنتيليجنسيا التي لا تزال مقاومة وكأنها هزيمة مفاجئة، نقطة تحوّل غير متوقعة، لا تعلن عن هزيمة المنظمة، هزيمة الإنتيليجنسيا التي تعبّر عنها والنضال العربي الذي يرتبط بها لأنها كانت في الواقع، نهاية طريق الهزيمة التي اختارتها غير واعية لنفسها عام 1965 أو 1967. فالإنسان الثوري تحوّل عبر جدلية عمله نفسها إلى الإنسان المستسلم، وليس فقط المستسلم بل السعيد في استسلامه، الذي يفاخر بهذا الاستسلام، يتراكض أمام ووراء وحول العدو «متباركاً» بوجوده ومتنافساً على حسناته. الإنسان الثوري تحوّل فيها إلى مسخ ثوري، و«الثورة التي تجاوزت كل الثورات» تحولت إلى ثورة في أدنى مرتبة للثورات، إلى صفعة في وجه الثورات.

القول «الأرض مقابل السلام» قول مزور تماماً، لأن ما حدث هو أن العرب (الأنظمة والقيادات) يعطون الأرض والسلام معاً لأنهم عاجزون عن استرجاع الأرض، أو الخيار بين السلام والحرب. ما يجري حقاً هو استسلام العرب، أو بالأحرى قطاعات الإنتيليجنسيا المهزومة ومنظماتها ومؤسساتها كالطرف المهزوم للطرف المنتصر. المهزوم لا يطالب، وهو إن طالب يتوسل، المهزوم يأخذ فقط ما يُعطى له. جون ستيوارت ميل كتب في القرن الماضي «إن كان هناك من واقعة تدل عليها كل التجارب، فهي أنه عندما يسيطر بلد على بلد

(1) Aronson, G, The Christian Science Monitor, September 21/1993.

(2) Merleau-Ponty, Un Combat douteux, Les temps Modernes, Decembre, 1947.

آخر، فإن أفراد الشعب الحاكم... ينظرون إلى شعب هذا البلد كوحلٍ صرفٍ تحت أقدامهم»[1]. هذا طبعاً ما حدث للشعب العربي في فلسطين. ويشكل أثار انتباه معلقين أجانب. «الفلسطينيون في الضفة الغربية وغزة لا يزالون، بعبارة مجازية، منبطحين على ظهورهم، يخضعون لسيطرة إسرائيل الاقتصادية والسياسية، ولكنهم يتنفسون بسهولة جديدة وحرية وكأن الجزمة الإسرائيلية توقفت عن الضغط على الحنجرة الفلسطينية بالشدة التي كانت تمارسها أثناء ثلاثة عقود من الاحتلال العسكري»[2]. الملك حسين أراد عام 1997 أن ينقل ياسر عرفات في طيارته الخاصة من الأردن إلى غزة. وبالتالي طلب إذناً من السلطات الإسرائيلية بأن يهبط في المطار الذي يسيطرون عليه هناك، ولكن طلبه رُفض، وذلك بموافقة نتنياهو، رئيس وزراء إسرائيل. هذا أدهشه جداً، فكتب رسالة إلى نتنياهو قال فيها بأنه «يعمل بشكل متعمَّد ومدروس على إذلال الشعب الفلسطيني. إن سياسة الإذلال التي يمارسها نتنياهو يمكن أن تقضي على أي جهد بتحريك المفاوضات... إنه اتخذ خطوات فردية عديدة متعمدة تقريباً لإثارة غضب الفلسطينيين»[3]. معاملة قادة إسرائيل لممثلي ما يُسمى بالسلطة الفلسطينية تكشف في الواقع، أنها تنطوي على الإهانة المتعمدة كعنصر أساسي فيها. كلينتون نفسه، الرئيس الأميركي، أعلن مرة في نهاية إحدى دورات المفاوضات التي عقدت بين رئيس وزراء إسرائيل وعرفات «أن الأول كان يعامل الثاني بطريقة تثير الاشمئزاز»[4].

إن «عملية السلام» تكشف بوضوح في مجراها، في عناصرها، وفي النتائج التي أخذت تتمخض عنها أنها كانت عملية تحدد إسرائيل مجراها لخدمة أغراضها. بيريز، رئيس وزراء إسرائيل السابق، صرّح في مايو، 1996، «إن السنوات الأربع الماضية كانت أحسن سنوات للشعب اليهودي في تاريخه كله. فعملية السلام حققت لإسرائيل رفاهية وقبولاً بها لا سابق لهما. «فمن دولة منبوذة أصبحنا دولة من أكثر الدول المحبوبة في العالم». أما فيما يتعلق بعرفات، فإنه أعلن، في الدفاع عن علاقته به، «الحقيقة هي أنه أول فلسطيني يحارب حقاً الإرهاب، إنه يبحث عنهم ويقتلهم. هذا يشكل تغييراً هائلاً»[5]. في هذه الاتفاقية،

---

(1) Sowell, T, Race and Culture, Basic Books, 1994.

(2) Hoagland, J, The PLD at Home, The Washington Post National Weekly Edition. July 26/2000.

(3) Contreras, J. The Neighbor hood Bully, News Week, April 14/1997.

(4) The Christian Science Monitor June 2/1996.

(5) The Christian Science Monitor, May 20/1996.

«يعتقد رئيس الوزراء رابين أنه كسب نصراً لا يؤمّن فقط أمن إسرائيل ويخفض ثمن الاحتلال، بل ينهي مائة عام من الحرب مع الفلسطينيين في ضوء شروط تعطي إسرائيل السيطرة على المناطق المحتلة»(1). المعلق الأميركي أرونسون يكتب أنه عندما ألقى عرفات نظرته الأولى على الخريطة التي أعدها العدو كأساس للمفاوضات ترك الاجتماع غاضباً لأن ما رآه كان مجموعة من الكانتونات المنعزلة عن بعضها، أو جزراً في بحر لا تزال إسرائيل تسيطر عليه. الخريطة كانت تدل أن المناطق الفلسطينية تشمل المدن الفلسطينية الكبرى وأربعمائة قرية حيث يسيطر الفلسطينيون على شؤونهم تحت هيمنة الجيش الإسرائيلي، وذلك في 30 في المائة فقط من الأرض، أما الباقي أو 70 في المائة فكان لأسرائيل. التنازل الذي أرجع عرفات إلى المفاوضات كان محدوداً جداً. فالخريطة المعدلة قليلاً كانت تدل على وجود خطوط تربط بعض المناطق الفلسطينية إلى أقل درجة ممكنة، ثم يخلص إلى القول بأن «الخريطة الفلسطينية ستبقى رهينة القوة الإسرائيلية المتفوقة»؛ هذا ما أدركه في الواقع، المفاوض الفلسطيني. «الفلسطينيون استنتجوا بأن منجزاتهم محدودة بما تكون إسرائيل، الطرف الأقوى، مستعدة على تقديمه»(2).

معلق أميركي آخر(*) كتب أيضاً حول «الحدود» التي تعمل فيها الاتفاقية بأن الفلسطينيين على حق في أعتقادهم بأن اتفاقية أوسلو كانت سيئة لهم. «إن فكرة الاستقلال لأرض محاطة بالعدو كغزة وأريحا بأن تكون تجسيداً للهوية القومية هي بالنسبة لمئات الألوف من الفلسطينيين صورة ساخرة عن الحقيقة، رهيبة لآمالهم، تماماً كما كانت قيادة منظمة التحرير الفاسدة واللاديمقراطية كلياً صورة ساخرة لما كان يجب أن تكون عليه حركة تحرير قومي»(3). عنوان المقال «صفقة دون خيار» كان يختصر، في الواقع، القصة كلها. المنظمة وُلدت مريضة وابتدأت تموت بعد ذلك بمدة قصيرة، ولكن اكتشاف موتها كان بطيئاً جداً.

ومعلق أميركي آخر كتب بأن إسرائيل شقت طرقاً خاصة تربط بين المستوطنات الإسرائيلية في الضفة الغربية، مما يعني وجود شبكتين من الطرق، واحدة تخدم مليوناً

---

(1) Aronson G, Christian Science Monitor Mideast Win- Win September, 21/1993.

(2) Aronson, G, The Peace of The Hidden Map. october 17/1995.

(*) إنني أرجع بشكل خاص إلى معلقين أميركيين لأن ما يقولونه هنا يتميز بقيمة خاصة وذلك بسبب سيطرة اليهود على النظام وبدرجة كبيرة على الصحف وأدوات الإعلام الأخرى في أميركا. راجع كتاب «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي».

(3) Cockburn, A, A No-Choice Deal, Detroit Free Press, september 2/1993.

ومائتي ألف فلسطيني مُنحوا حكماً ذاتياً جزئياً في 30 في المائة من الضفة الغربية، وأخرى تخدم المستوطنين اليهود الذين يعيشون في القسم الآخر الذي يشكل 70 في المائة. وجود هذه الطرق يعني دلالة واضحة بأن إسرائيل لا تريد تنفيذ مبدأ أساسي في عملية السلام ينص بأن المفاوضات هي التي تقرر مستقبل المستوطنين اليهود الذين يجب عليهم إما الخضوع للسلطة الفلسطينية، وإما ترك المستوطنات. ولكن حزب العمال أعلن عام 1996 أن شبكة الطرق الخاصة بهذه الأخيرة ضرورية لعملية السلام، وهذا يدل أن القصد من هذه الشبكة هو الإبقاء على سيطرة إسرائيل على المنطقة، وإخراج المستوطنات من المفاوضات. «إن قيمة الطرق السياسية هي في قدرتها على تجزيء المناطق الفلسطينية، مما يجعل إسرائيل قادرة على الاستمرار في سيطرتها على الضفة الغربية بوجود عسكري منخفض». إن بناء هذه الشبكة كان يعني مصادرة ألوف من الأكرات من الأرض الفلسطينية(*)، تدمير عشرات من البيوت العربية، وألوف الكرمات التي كانت تحتاج إلى بضعة أسابيع فقط لنضوج ثمرها. مقاومة السكان توقفت عندما أدركوا أن السلطة الفلسطينية وافقت ضمناً على هذا التخطيط. ثم يخلص من ذلك إلى القول «إن سياسة مصادرة وتجزيء الأرض الفلسطينية واستمرار الاستيطان يستثنيان احتمال تحقيق استقلال سياسي ذي معنى في الضفة الغربية»[1]. ليس هناك من قضية كبيرة أثبتت وجودها عن طريق التسوية، وليس فقط الاستسلام[2].

الفلسطينيون اعتقدوا أن التوقيع على اتفاقية أوسلو يعني استرجاع ما لا يقل عن تسعين في المائة من الضفة الغربية، هذا بالإضافة إلى غزة. «ولكن قليلون من الفلسطينيين يدركون أن اتفاقية أوسلو تعطيهم سيادة تامة فقط على 30 في المائة من الضفة الغربية»[3]. قادة المنظمة كانوا يؤكدون باستمرار أن السلام يعني حق الفلسطيني بالرجوع، حرية تقرير المصير، وقيام دولة فلسطينية، وبعضهم أضاف «إن قطع الرأس» سيكون مصير أي قائد يقبل بأي شيء أقل من ذلك!... هذا يعني أن «قطع الرأس» يجب أن يكون مصير وعقاب قادة المنظمة!

كثيرون من المعلقين كتبوا بأن الفلسطينيين على حق في اعتقادهم بأن اتفاقية أوسلو

(*) الأكر مقياس للمساحة يعادل تقريباً أربعة آلاف متر مربع.

(1) Battersby, J, In The Name of Peace, Israel Casts Safety Net To Its Settlers, Christian Science Monitor January 30/1996.

(2) Stewart Peroene, Caesars and Saints.

(3) Finkestein, N, Arafat Victory Doesn't Equal Real Reconciliation The Christian Science Monitor Jan. 31/1996.

صفقة سيئة لهم. المعلق الإسرائيلي المعروف ميرون بنفينستي، مثلاً، وصف الاتفاقية «كاستمرار للاحتلال عن طريق السيطرة البعيدة، والحكم الفلسطيني الذاتي كتعبير لطيف فقط لتغذية شيء مماثل لسياسة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا التي فصلت السود في «أوطان قومية» عاجزة»، ثم يخلص من مقاله إلى القول بأن النتيجة الوحيدة الثابتة للانتخابات ستكون تكذيب فكرة الحكم الذاتي، لأن الفلسطينيين سيكتشفون أن ليس لهم أية سيطرة حقيقية على حياتهم. إن سلطة عرفات ستتصلب «بينما تستمر إسرائيل في ممارسة السلطة الحقيقية»[1].

كذنتذ اكيس كتب مرة «الحرية ليست قطعة حلويات تسقط في الفم لابتلاعها، بل هي قلعة تُقتحم بالسيف. كل من يتسلم الحرية من أيادٍ أجنبية يبقى عبداً»[2]. إن كنت أملك القدرة على النصر أو على الحرب أكون حراً عندما أختار التعاون أو المفاوضات بدلاً من ذلك. عندئذ يكون تعاوني شرعياً وحقيقياً، ولكنه لا يكون كذلك إن أُرغمت على التعاون ـ إن كنت لا أملك القدرة على المقاومة. إن تعاون الرقيق ليس تعاوناً أبداً. إنه عمل الاسترقاق[3]. الناس يحققون حقهم بأن يكونوا أحراراً، وفي مجرى ذلك يشعرون بولادة جديدة، بكرامة كائن إنساني حر. الاستسلام في أرض فلسطين يمثّل الاسترقاق ومقاومته هي مقاومة يفرضها معنى الإنسان في الإنسان. السلطة الفلسطينية عاجزة تماماً، كشقيقتها أو وجهها الآخر «منظمة التحرير»، عن تقديم النتائج الإيجابية التي وعدت بها. الدولة الفلسطينية المزعومة تعلن بوضوح عن هذا الاستسلام المذلّ. فهي الدولة الوحيدة في العالم التي تخترقها في كل مكان الطرقات العسكرية والمستوطنات الغربية (الإسرائيلية). استراتيجيا المنظمة كانت مع الوقت تكشف عن عجز هذه المنظمة وتقلص دورها باستمرار إلى أن كشفت بوضوح بأنها ذات طريق مسدود تماماً. هذا شيء كان يجب أن يتم الكشف عنه منذ أكثر من ثلاثين سنة، عند بدايتها في أواسط الستينات، لو صح تفكير الإنتيليجنسيا الذي كان يوجهها، فكانت هذه الإنتيليجنسيا تفكر بعقلية علمية، بل بقدر محدود من هذه العقلية، بدلاً من العقلية التبشيرية التي كوّنتها. هذه العقلية جعلت سقوطها محتوماً في الأوضاع التي كانت تعمل فيها. إنكشاف أمرها كان يعني أنها لا تستطيع التعامل مع العدو من أي موقع قوة، وأن الاستسلام هو الشيء الوحيد الذي تستطيعه بعد أن خربت في الستينات طريق التوحيد إلى التحرير، الطريق الوحيد الذي كان يمكن به وضع نهاية للاحتلال[*]. إنتيليجنسيا المنظمة في

---

(1) Ibid.

(2) May, R, Freedom and Destiny, W.W. Norton, 1999.

(3) Ibid.

(*) هذا الطريق كان مفتوحاً أمامها في ذلك الوقت لأن «الوضعية الوحدوية الموضوعية» التي لا=

جميع فصائلها استسلمت دون أي حرج أو خجل للاحتلال بعد تلك المقاصد العليا التي انطلقت منها وكانت ترددها منذ أواسط الستينات، فخرجت من التاريخ كالرقيق بدلاً من خروج الشهداء وبذلك تدفع ضريبة سقوطها.

بعد أن ساهمت بشكل خطير في تخريب الوضعية الوحدوية الموضوعية التي توفرت في أواخر الخمسينات والستينات كانت المنظمة تنتقل من هزيمة إلى أخرى بشكل متواصل، ولكن دون أن يحدث أي تغيير لقيادتها العامة، أو الخاصة بالفصائل التي تتشكل منها، وكأنها كانت تنتقل، على العكس من انتصار إلى آخر. في البداية كان القصد التحرير من النهر إلى البحر؛ ثم دولة فلسطينية واحدة يشارك فيها الجميع، من فلسطينيين وإسرائيليين كمواطنين متساوين فيها؛ ثم دولتين، ثم سلطة فلسطينية على بعض المناطق المنفصلة عن بعضها تحت الهيمنة الإسرائيلية!.... ولكن هذا كله حدث دون أن يؤثر في استمرارية هذه القيادات ومكانتها بأي شكل(*). هذا استمر حتى اتفاقية أوسلو والكشف عن حقيقتها عندما واجهت قيادة المنظمة الأساسية المتمثلة في «فتح» هجوماً شديداً عليها من قطاعات كبيرة من الإنتيليجنسيا وعلى نطاق شعبي واسع. ولكن هذا «الهجوم» كان يجد أن استسلام المنظمة يعود أساسياً إلى انحرافات شخصية، وكأن استراتيجيا المنظمة أو المقاومة ككل كان يمكن أن تنتصر لو توفر لها قادة آخرون.

المقاومة سقطت أساسياً لأنها خرجت من العمل الوحدوي، طريق التوحيد السياسي الذي يمكن به فقط أن يتحقق التحرير أو أن تتقدم المقاومة نحو هذا التحرير، لأن المقاومة تأقلمت فأصبحت «فلسطينية» بدلاً من أن تكون «عربية، عربية»، ولأن استراتيجيا حرب العصابات كانت، كما رأينا، في أرض لا تتوفر فيها أبداً الأوضاع الجغرافية والديمغرافية التي تحتاج إليها كي تكون. الإستنتاج الذي يفرض نفسه هو أن الهزيمة حدثت، كما أشرت أكثر من مرة، في أواسط الستينات. ما حدث فيما بعد كان فقط كشفاً موضوعياً تدريجياً عنها. هذا يعني أن جميع الذين كانوا يعملون مع المنظمة من داخلها أو خارجها ثم تركوها أو

= يمكن دونها نجاح أي توحيد سياسي كان متوفراً لها. سأشرح باختصار ما تعنيه هذه الوضعية في الفصل التالي الذي أتكلم فيه عن سقوط الإنتيليجنسيا في عملها الوحدوي، في رؤيتها «الاعتباطية» للطريق إلى الوحدة.

(*) عندما كنت أعدُّ هذا القسم من الكتاب نشرت الصحف خبر استقالة رئيس حكومة اليابان نتيجة خسارة في الانتخابات لأنه يعتبر أنه مسؤول عن ذلك كرئيس لحزبه، الحزب الليبرالي الديمقراطي. إنه استقال لأن «النتائج تعود إلى نقص في قدرتي. إننا لم نستطع أن نستجيب لتوقعات الشعب، وهذا كله مسؤوليتي»، هذا هو الفرق بين قيادة تحترم نفسها وأخرى لا تعرف معنى الكلمة.

عارضوها بعد اتفاقية أوسلو كانوا مسؤولين، مثلهم مثل فتح أو ياسر عرفات وزمرته، عن الهزيمة التي تتمثل في الاتفاقية، وذلك لأنهم كلهم شاركوا في الخلل الأساسي الذي جعل المنظمة قضية خاسرة من البداية. ما يستوقف النظر ويدل بشكل خاص على سقوط الإنتيليجنسيا العام هو الترحيب، بل التهليل الذي قابلت به الذين كانوا جزءاً من المنظمة يعملون معها ويدعمون استراتيجيتها طيلة ربع قرن قبل الخروج منها وعليها في التسعينات، وهذا كله دون أي نقد ذاتي لهذا الماضي. إننا لا نجد من يستوقفهم ويقول لهم «أين كنتم» طيلة هذه المدة الطويلة؟ فهذه الإنتيليجنسيا كانت ترحب وتهلل لهم وكأن الهزيمة التي أعلنت اتفاقية أوسلو عنها كانت دون أية علاقة بالماضي بالممارسات والمخططات التي قادت إليها! . . .

المقاومة لم تسقط أساسياً كنتيجة مباشرة لهذه الانحرافات التي مارست ولا شك دوراً خاصاً في ذلك، ولكن الأصح هو القول إن هذه الانحرافات كانت أساسياً، وككل، نتيجة لسقوطها، السقوط الذي يرجع إلى أسباب بعيدة ترتبط بالاستراتيجيا التي انطلقت منها في أواسط الستينات. ما يستوقف النظر هو أن الرجوع إلى هذه «الانحرافات» لم يكن يُذكر بينها هذه الاستراتيجيا التي تعلن عن تكوين فكري عاجز تماماً عن التخطيط الاستراتيجي الموضوعي الذي يمكن أن يحقق المقاصد منه أو الدفع نحوها بقدر جدي، وذلك لأن العقلية التبشيرية التي ينطلق منها هي، كما رأينا، عقلية رغبات وحوافز ذاتية، عقلية تتجاوز الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود كواقع قائم في ذاته. التركيز على هذه الانحرافات يدل أن الذين يقدمون هذا النوع من التفسير يشاركون هم أيضاً في الخلل الفكري الذي قاد إلى هذا الاستسلام أو السقوط. إستمرار قيادات المقاومة وكأنه لم يحدث شيء، يدل بشكل إضافي على هذا السقوط في أوساط المعارضين لها، لأن هذا الاستمرار يعني، فيما يعنيه، العجز عن تقديم بديل جديد يستطيع بقوة عقلانيته أن يجذب النضال العربي إليه ويدفع إلى تجاوزها. السؤال الذي كان يجب أن يُطرح ولا يزال دون طرح هو: ما هي الحدود لما يمكن قبوله من أخطاء وفشل؟ هذا السؤال كان يطرح نفسه ضمناً أو علناً، مباشرة أو غير مباشرة، في التجارب الثورية التاريخية، ولكنه كان، كما يبدو، سؤالاً شاذاً وغريباً بالنسبة للمنظمة، للإنتيليجنسيا التي كانت تعمل وكأن ليس هناك أية حدود لفشلها وهزائمها. إنه كان، في الواقع، سؤالاً تتجنّبه تماماً لأنه يعني محاسبتها وإدانتها، وهذا يفترض بديلاً يختلف نوعياً عنها، وهو بديل كانت عاجزة تماماً عن التفكير به! . . ولكن لكل شيء حدود، واستمرار الهزائم دفع إلى اتفاقية أوسلو كالهزيمة التي تضع نهاية لتعاقب الهزائم! . . . فالمنظمة وجدت كما يبدو، أن الاستمرار على النضال ضد الاحتلال في

استراتيجيتها السابقة كانت تقلّص نفوذها دون توقف وتكشف باستمرار عن عجزها، ولهذا أرادت إنقاذ نفسها ـ أي ما تتطلع إليه من نفوذ وسلطة ـ قبل أن يفوت الوقت عليها تماماً، وذلك على حساب التحرير الذي عجزت عنه تلك الاستراتيجيا وكان يدعو بالتالي إلى استراتيجيا أخرى بعيدة المدى لا تنبئ بنصر قريب تنعم فيه «بالمكافأة» التي ترتبت على الاستسلام.

الإستراتيجيا العاجزة تعني أن أصحابها يخسرون تدريجياً ليس فقط ثقتهم بها، بل ثقتهم بأنفسهم، وأنهم يخسرون ذلك سريعاً إن هي كشفت عن عجزها سريعاً كما حدث للمنظمة. ثقة كهذه تأتي فقط مع النجاح، في مجرى نضال يتعاقب فيه هذا النجاح أو يكون الاتجاه المهيمن رغم التراجعات أو حتى الهزائم التي قد تحدث. ما حدث للمنظمة كان العكس تماماً. لهذا كان الاستسلام ـ في غياب استراتيجيا بديلة ـ نتيجة محتومة عليها. زوال هذه الثقة يولّد جدلية نفسية سلبية يخسر فيها المناضل بشكل عام التركيز على مقاصد النضال، والرجوع إلى ذاته ينشغل بها. عجز استراتيجيا المنظمة دفع إلى انحسار مقاصدها، مما قاد إلى اتفاقية أوسلو التي كانت تعني زوال الآمال بقيام دولة مستقلة حقاً، وهذا قاد في دوره إلى زوال التزام المناضلين السابق في المنظمة، فأصبحوا يعملون حسب المبدأ القائل «كل فرد لنفسه».

أبعاد الهزيمة لم تكشف عن ذاتها فقط في الحدود الضيقة التي تضعها اتفاقية أوسلو على «الدولة الفلسطينية»، بل في أن إسرائيل كانت ترفض حتى تنفيذ ما تقول به هذه الحدود الضيقة. فالمنظمة ـ ومعها معظم الأقطار العربية باستثناء ثلاثة أقطار على الأكثر ـ كانت تَسْحَلُ على بطنها في تنفيذ الاتفاقية، وإسرائيل كانت تتراجع عنها وترفض عمليا التقيد بها!... «المفاوضات لا تدور حول تنظيم انسحاب إسرائيل من الأرض المحتلة، بل إن كانت إسرائيل ستتنازل عن 11 أو 13 أو 30 في المائة من هذه الأرض.

أرثر غولدبرغ، السفير الأميركي إلى الأمم المتحدة عام 1967، الذي كان المفاوض في صياغة قرار 242 الذي ينص على تبادل الأرض بالسلم، ويعني بالتالي انسحاب إسرائيل تماماً ـ باستثناء بعض التعديلات الطفيفة للحدود وليس مناطق شاسعة من الأرض الفلسطينية ـ غولدبرغ سيصاب بدهشة كبيرة لو أنه كان حياً يرى بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً، أن الولايات المتحدة وإسرائيل تتفاوضان حول إرجاع 11 أو 13 في المائة من الأرض المحتلة إلى الفلسطينيين»[1].

(1) The Christian Science Monitor, April 22, 1998.

العجز حتى عن دفع إسرائيل على تنفيذ ما نصت عليه الاتفاقية زاد ولا شك من حدة الشعور بالعجز، وهذا زاد في دوره من حدة الرجوع إلى الذات الفردية والانشغال بها، وهذا كان يعني الرجوع إلى المصالح الشخصية والتركيز عليها في قيادات المنظمة، كوادرها، ومؤسساتها. . . . فالحقائق التي كشفت عنها التحقيقات الصحفية أو التي تنبّه إليها وتحذّر منها مصادر في السلطة الفلسطينية أو من خارجها، تشير أن قيادات هذه السلطة حوّلتها إلى أداة للسرقة وللنهب وشراء الناس، وليس فقط للقمع وامتهان حقوق المواطنين. إن أبعاد الفساد الهائلة التي تقوم عليها هذه السلطة حوّلتها في الواقع إلى جماعة من المرتزقة الذين يسخّرون كل شيء لخدمة أغراضهم الخاصة.

هذا العجز خلق أزمة ثقة بالسلطة الفلسطينية وقيادتها من البداية تقريباً. بعض المعلقين الأجانب نبّهوا في الواقع، أن فوز عرفات بالرئاسة في الانتخابات الفلسطينية كان نتيجة فرضها عرفات ومعاونوه بشتى الوسائل الفاسدة واللاديمقراطية، وأنه يجب بالتالي أن لا يُفسر كدفاع أو كتوكيد «العملية السلام» من قِبل الفلسطينيين، لأن الذين صوتوا لعرفات قاموا بذلك رغم معارضتهم البارزة لاتفاقية أوسلو. إن أحد هؤلاء المعلقين يكتب عام 1996 بعد أن ينبّه إلى هذه الواقعة، أن هناك عدة عوامل، ومتناقضة في بعض الأحيان، تفسر فوز عرفات وأتباعه. بعض هذه العوامل التي يشير إليها هي:

- المحسوبية. هناك بيروقراطية منتفخة تعتمد على عرفات في وظائفها ونفوذها. فعدد مدراء الوزارات يبلغ الألف، وهناك ثلاثة عشر لواءً يرأسون الشرطة، (الجيش الأحمر كان لديه في قمة وجوده أحد عشر لواءً فقط). ومعظم الثلاثين ألف الذين يشكلون قوة الشرطة يمكن استبدالهم بإشارات مرور ولكن إشارات كهذه «لا تصوت».
- أمام الأزمة الإقتصادية الخانقة التي يقاسونها يعتقد الفلسطينيون أن عرفات فقط يستطيع أن يحصل على الهبات المالية التي وعدت بها الدول الغربية. ليس هناك من أي حزب آخر يستطيع، وإن من بعيد، أن ينافس الاعتمادات المالية الموجودة تحت تصرّف عرفات. منظمة فتح صرفت في مدينة الخليل فقط ما يقارب المليون دولاراً في الحملة الانتخابية.
- عرفات لا يزال يفيد من «الثورة الفلسطينية الحديثة». إن انسحاب إسرائيل من المدن الفلسطينية وإفراجها عن المساجين الفلسطينيين كان موقوتاً بشكل استطاع فيه عرفات أن يفيد منه إلى حد أعلى في الانتخابات.
- سياسة القمع التي مارسها عرفات. فمن رفض، مثلاً، تسجيل اسمه للتصويت كان يُمنع

من الحصول على وثائق سفر. المعلمون الذين كانوا يرفضون قَسَم الولاء لعرفات كانوا يرغمون بشتى الوسائل على ذلك.

- عدد الفلسطينيين القليل الذين يدركون أن اتفاقية أوسلو تعطيهم سيادة تامة فقط على جزء يسير من الضفة الغربية يعادل 3 في المائة.

- الوهم. الفلسطينيون يتوهمون أن عرفات لا يزال قادراً أن يعصر اتفاقية أوسلو كي يصل منها إلى دولة تتكون من الضفة الغربية وغزة، مع القدس كعاصمة لها[1].

الإنتيليجنسيا التي تقترن بالمنظمة وتعبّر عن إرادتها قالت في تبرير الاتفاقية عند الإعلان عنها إنها خطوة أولى في إقامة الدولة الفلسطينية التي تكون منطلقاً لتحرير فلسطين، وكأن الموارد والإمكانات والأوضاع التي تسمح لها بذلك متوفرة لها، يمكن أن تجعل منها هذا النوع من الدولة، أو كأن القيادات الإسرائيلية ستقف متفرجة على ذلك، تسمح لهذه الدولة ـ المزرعة بأن تتطور في هذا الاتجاه. هذا يعني أن هذه الدولة ستعتمد على قوات نظامية خاصة بها في تحرير فلسطين ولكن ليس قوات عربية واحدة تعمل على خلقها عن طريق عمل وحدوي يخلق دولة الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها. فهذه القوات الخاصة قادرة وحدها على تحقيق هذا التحرير. ولكن من ناحية أخرى، كانت هذه الإنتيليجنسيا تقول في تبرير الاتفاقية، وفي الوقت نفسه، إن الاعتراف بزوال أو سقوط الحل العسكري الذي تعنيه نتج عن سقوط الاتحاد السوفياتي مصدر التسليح الأساسي للمنظمة. ولكن هذا المصدر كان متوفراً لها طيلة ثلاثين عاماً، فلماذا عجزت عن تحرير الأرض «من النهر إلى البحر». هذه الإنتيليجنسيا قالت أيضاً إن حرب الخليج التي دمرت العراق وقواه العسكرية كانت أيضاً سبباً قاد إلى هذه الاتفاقية.

ولكن العراق كان معها في وجوده السابق، أي قبل هذه الحرب، فلماذا كانت إذن عاجزة عن الإفادة من ذلك ليس فقط في تحرير الأرض «من النهر إلى البحر» بل في دفع معركة التحرير قدماً واحدة إلى الأمام؟.. لماذا كانت تكشف مع الوقت وبشكل متزايد عن عجزها في أرض المعركة، عن تحرير متر واحد من هذه الأرض؟..

المشكلة هنا ليست في هذا الهذيان، وهو خاصة تميّز الإنتيليجنسيا وترافق أعمالها، بل هي في وجود من يصغي إليه. إن النتائج التي تترتب على الاتفاقية، الأوضاع التي أحاطت بها، والتي تعمل فيها تحولها، في الواقع، أي السلطة أو الدولة الفلسطينية... إلى

(1) N. Finkestein, op. cit.

أداة ليس فقط في تأمين وجود إسرائيل بل تقدمها المستمر وتوسعها على حساب العرب الذين يجدون أنفسهم في وضع «يفرض» عليهم ذلك. ما سوف يحدث هو أن هذه الدولة المزعومة ستتحول على الأرجح إلى «دولة» تهدد في وجودها ذاته الوجود العربي، لأنها ستكون، كما يبدو، أداة لامتداد إسرائيل عبر الوطن العربي وليس أداة امتداد التحرير إلى الأرض التي تحتلها الصهيونية منذ نصف قرن ونيف.

* * *

عملية السلام تفيد إسرائيل جداً على صعيد عالمي لأنها تعني رفع المقاطعة الإقتصادية، وهذا يعني فرصاً تجارية وإقتصادية جديدة هائلة لها مع عدد كبير من البلدان المهمة منها، مثلاً، اليابان والصين. إسرائيل كانت باستمرار تطالب بإلغاء هذه المقاطعة وفتح الأسواق العربية أمامها، لأن هذه المقاطعة كانت تسيء إلى إقتصادها الذي يتخلف عن قوّتها العسكرية، ولهذا فإنها كانت تريد بناء هذا الإقتصاد إلى درجة تجاري قوّتها أو بالأحرى تفوّقها العسكري.

عملية السلام تعني أن إسرائيل ستصبح، عن طريق موارد أميركا، تقنيتها، وشركائها، المركز الإقتصادي الذي يسهل لها، كما أشار عدد من المعلقين، الهيمنة الإقتصادية على أسواق الوطن العربي. إن إسرائيل تدرك أنها لا تستطيع أو لا يجب عليها الاعتماد الدائم على قوّتها العسكرية في تأمين وجودها بشكل نهائي، وأن الطريق الأحسن إلى ذلك هي الإفادة من هذه القوة في تحويلها إلى قلعة إقتصادية توفر لها إمكانات التسرب إلى الوطن العربي كجزء إقتصادي منه، والسيطرة عليه إقتصادياً من الداخل. هنا يجب أن نذكر دائماً أن وجود إسرائيل الأساسي هو في الولايات المتحدة، أن احتلالها لفلسطين هو امتداد لهذا الوجود، وأنها تستطيع بالتالي الاعتماد على إمكانات أميركا ومواردها في تخطيطها الأساسي للسيطرة غير المباشرة على الشرق الأوسط ـ طالما أن النظام السياسي الأميركي الحالي قائم. إن حالة سلم مع العالم العربي تعني أن إسرائيل ستسيطر على سوق الشرق الأوسط المشتركة، وذلك بسبب تقدمها التقني، علاقتها الأحسن مع أميركا، ولأن إقتصادها أكبر من إقتصاد مصر، سوريا، الأردن ولبنان معاً. . . عند مقارنة إسرائيل مع مصر، نجد أن السلم جعل إسرائيل أكبر لأنه أعطاها فرصاً إقتصادية وديبلوماسية في آسيا والعالم العربي تجعل القدس وليس القاهرة مركز الثقل في المنطقة»[1].

(1) Friedman, Thomas, Israel's Influence Grows, Egypt Needs New Role Detroit Free Press, Feb. 17/1995.

إن إسرائيل «تأتي في الدرجة الثانية بعد الولايات المتحدة فقط في عدد الشركات الجديدة المرتبطة بالكومبيوتر والتي ظهرت في التسعينات. إنها تعمل حالياً على خلق الجيل الجديد من الإنترنت في حين أن بعض الأقطار العربية لا تزال تناقش المشاركة فيها. إن الدخل القومي العام لإسرائيل يعادل هذا الدخل في مصر، الأردن، لبنان، سوريا، الضفة الغربية وغزة. . . إن إسرائيل تطور، بكلمة أخرى، إقتصاد معرفة. في السبعينات كان العرب يملكون ما كانت اليابان مثلاً، تحتاج إليه في الدرجة الأولى وهو البترول، ولكن الآن أصبحت إسرائيل تملك مادة خام يتطلع إليها الآخرون، وهي التقنية المعلوماتية. . . الذين يحتاجون إلى هذه التقنية لا يهتمون بمفاوضات السلام، أين هي، وإن كانت إسرائيل تحتل أرضاً يجب عليها الانسحاب منها حسب الشرعية الدولية»[1].

إن صادرات إسرائيل بلغت 32 مليار دولار عام 1997، معظمها صناعية وعلمية، ومعدل الإنتاج القومي الفردي العام كان 17 ألف دولاراً، أعلى مما هو عليه في إسبانيا أو البرتغال، ومرات عديدة أكبر مما هو عليه في الدول العربية المجاورة[2]. هذه الصادرات تضاعفت في العقد الأخير، وذلك يعود بقدر كبير إلى مشاريع تتفرع من المعرفة المتقدمة التي ترجع إليها من الفيزياء إلى الإلكترونيات. «إن ازدهار التقنية المتقدمة فيها تطابق مع عملية السلام بين الإسرائيليين والفلسطينيين. إن المعدل الفردي لعدد المهندسين والعلماء والأطباء في إسرائيل ـ 135 لكل عشرة آلاف ـ هو أكبر مما هو عليه في أي بلد آخر. . . إن إقتصادها دخل في الواقع، مرحلة تحوّلٍ مدهشة وهي الانتقال من مجتمع صناعي إلى مجتمع ما ـ بعد ـ صناعي»[3].

من الناحية الفلسطينية نجد، مثلاً، «أن نسبة البطالة التي رافقت وجود السلطة الفلسطينية كانت باستمرار مرتفعة جداً، فالمعدل في غزة هو 50 في المائة وفي الضفة الغربية 30 في المائة. بدلاً من نمو يستوعب هؤلاء العمال، فإن الإقتصاد الفلسطيني عام 1997، مثلاً، كان قد هبط عما كان عليه عام 1995، ومنذ أن وقّع إسحاق رابين وياسر عرفات على الاتفاقية إرتفع معدل الدخل الفردي الإسرائيلي في العام من 1380 دولاراً إلى 1500 دولاراً، ولكن الدخل الفلسطيني انخفض إلى ثلثي ما كان عليه، إلى أقل من 1200 دولاراً»[4].

(1) Friedman, T, Detoit Free Press, July 8/1998.

(2) Herald Tribune, April 20/1998.

(3) Levin, Doron, Leading A High-Tech. Revolution, Detroit Free Press May 26/1998.

(4) Nurnberger, R, Not a Heartbreak Hotel, Christian Science Monitor, March 6/1997.

رغم هذه النسبة العالية جداً من البطالة، فإن «الحكومة والشركات والمقاولين الإسرائيليين يستوردون العمال من جميع أنحاء العالم ـ من كل مكان باستثناء الأرض المحتلة. . . وإسرائيل تعلن عن حاجتها إلى عمال في بوخارست وبانكوك رغم أن نسبة البطالة هي أكثر من 40 في المائة في غزة. . . بصرف النظر عما تكون عليه الخريطة النهائية، فإن إسرائيل تستطيع أن تسيطر على فلسطين بفتح إقتصادها للفلسطينيين أو بإغلاقه في وجوههم»(1) إن عدد العمال الذين يعملون في إسرائيل أصبح عام 1997 «أقل من المائة وعشرين ألفاً الذي كان عليه قبل الاتفاقية»(2). إن إسرائيل أغلقت الباب عدة مرات أمام العمال الفلسطينيين الذين يعملون فيها، وكانت تجلب ألوف العمال من الخارج للقيام بأعمال كان يقوم بها العمال العرب.

مائة ألف عامل يتوقفون عن العمل عندما تغلق إسرائيل أبوابها أمام العمال العرب الذين يعملون فيها، وهذا يسبب خسائر تبلغ المليوني دولاراً يومياً بالنسبة لهم.

«الفلسطينيون ربطوا آمالهم بالازدهار الإقتصادي الذي لوحت به الولايات المتحدة وإسرائيل كجزء من صفقة السلم. ولكن رغم تدفق الرأسمال بعد عام 1991، ورغم الاستثمارات التي جاءت من الخارج، ورجوع عدد كبير من ذوي الأعمال الفلسطينيين من الخارج، الذين جاؤوا بكثير من الرأسمال والخبرة، فإن الإقتصادي الفلسطيني يجد ذاته في حالة انحطاط شديد. فبالإضافة إلى ما كانوا يواجهونه من فساد وإهمال متسعين في السلطة الفلسطينية، فإن هؤلاء كانوا يحتاجون أيضاً إلى وكيل إسرائيلي»(3).

اليهود الصهاينة كانوا بين أول الذين أدركوا أن الماء ومصادرها تشكل مواد استراتيجية تستحق القتال لأجلها. إنهم أدركوا ذلك باكراً، في أوائل القرن العشرين. ففي عام 1919 رأوا أن الحد الأدنى الضروري من الماء لدولة يهودية قابلة للحياة والنمو يرتبط بالسيطرة على منابع ماء نهر الأردن في جبل حرمون في الجولان، ونهر الليطاني في لبنان. في حرب 1967، سيطرت إسرائيل على معظم هذه الينابيع، وفي عام 1978، ثم عام 1982، حاولت السيطرة على الليطاني. إن نصف مؤونة إسرائيل من الماء هو حالياً من أرض استولت عليها

(1) Reeves, R, Don't overlook The role Economics plays In the mideast, Detroit Free Press, May 22/1998.

(2) Nurnberger, op. cit.

(3) Aziz Barbara, What Happened To This West Bank Boom Town, The Christian Science Monitor April 30/1997.

في حرب 1967. هذا يمثّل مليار دولار في العام بالنسبة لإسرائيل، وهذا يعني مليار سبب للحرب. عدم التوازن كان حاداً، فالإسرائيليون يستخدمون الماء أكثر من الفلسطينيين بمرات عديدة في الأراضي المحتلة. هناك، مثلاً، تقرير رسمي يقول فيه المسؤولون الإداريون عن الماء في الخليل إن خسمة آلاف من المستوطنين اليهود في منطقة الخليل يستلمون 77000 متر مكعب من الماء في اليوم، في حين أن الأربعمائة ألف فلسطيني في المدينة يستلمون ككل سبعة آلاف متر مكعب فقط. . . إن القلة تعني الصراع، وبالتالي فإن حروب البترول ستكون أقل احتمالاً من حروب الماء. إن ماء الشرب المتوفرة الآن في الشرق الأوسط بالكاد تكون كافية للحفاظ على مستوى حياة سليم. إن سكان المنطقة سيعيشون في المستقبل القريب ولا شك في أوضاع تقترن بنقص في الماء[1].

الماء هي أساسياً المورد الطبيعي الوحيد الذي يملكه عرب فلسطين في الضفة الغربية وغزة. إسرائيل تأخذ حالياً ثلاثين في المائة من جميع الماء الذي تحتاج إليه من مصادر في الضفة الغربية، أي ما يعادل 80 في المائة من احتياط الماء فيها.

في هذه الأوضاع الخاصة أخذ الإسرائيليون يهملون مسألة السلام مع سوريا. إن أكثرية الإسرائيليين يعتقدون حالياً أن استمرار الحالة الراهنة مع سوريا دون اتفاق هو أحسن لهم، لأن التهديد العسكري السوري ليس كما كان عليه سابقاً وخصوصاً قبل سقوط الاتحاد السوڤياتي. فقد أصبح جزءاً من الماضي. سوريا كانت تضغط على إسرائيل عن طريق مساعدتها للمقاومة اللبنانية في جنوب لبنان كي تعيد الجولان إليها، وبذلك كانت تمسك بها كرهينة، ولكن انسحابها من لبنان حررها من هذا الضغط[2].

هذه النتائج المفجعة ترجع بوضوح، كما ذكرت في المقال الذي رجعنا إليه في البداية، إلى الاستراتيجيا الاعتباطية التي دعت إليها في أواسط الستينات إنتيليجنسيا عاجزة فكرياً، مفلسة من حيث التفكير العقلاني العلمي، تعبّر عن ذاتها بعقلية تبشيرية تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود. فهي منذ البداية كانت عاجزة أن تتقدم خطوة واحدة في اتجاه مقاصدها. التراجعات والهزائم كانت ترافقها منذ انطلاقها. الانحرافات الشخصية التي اقترنت بها المنظمة وأصبحت تغمر حالياً السلطة الفلسطينية تنتج عن كل استراتيجيا لا تكون فعالة في أرض الواقع.

ولكن أهم هذه النتائج التي ترتبت عليها هي تخريب العمل الوحدوي نحو دولة

---

(1) The Christian Science Monitor, July 14/1999.

(2) Peterson, S, Israel Rethinks need For Peace Christian Science Monitor, March 10/2000.

واحدة. إن تجارب التوحيد السياسي التاريخية تدل بوضوح أن المخاطر الخارجية كانت أحد القوانين الثلاثة الأساسية التي كانت تعيد ذاتها باستمرار في التجارب الناجحة. فاتفاقية أوسلو التي «أنهت» معركة تحرير فلسطين تعني أنها أنهت المعركة التي يحتاج العرب إليها في تجاوز التجزئة وتحقيق دولة الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها، وبالتالي تكون كرّست التجزئة على الأقل في المرحلة التاريخية الحالية التي لا يمكن فيها تسجيل أي نجاح ضد الاحتلال الإسرائيلي. معركة تحرير فلسطين التي دعت إليها الإنتيليجنسيا العربية بشكل عام وليس فقط إنتيليجنسيا المنظمة، تحولت إلى معركة تسليم فلسطين «نهائياً» للاحتلال الإسرائيلي، ومع تسليم فلسطين تسليم الوطن العربي للتخلف والضعف لأنها إن هي «نجحت» تضع «نهاية» للمعركة التي يحتاج إليها العمل الوحدوي كي يتحرك بفاعلية نحو إقامة دولة الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها كالأداة الوحيدة لتحرير فلسطين. ولكن هذه المعركة ستستمر بسبب تعسف الاحتلال وازدرائه ليس فقط للسلطة الفلسطينية، لعرب فلسطين، بل للأمة العربية كلها. هذا سيدفع إلى استئناف المعركة، وهذا شيء يعني، إن صح استخدامه، إحياء النضال الوحدوي الذي يوفر الأداة الوحيدة لمعركة تحرير ناجحة.

قضية الديمقراطية

القصد من هذه الأفكار أو الملاحظات ليس تحديداً جامعاً للعناصر التي تكّون الديمقراطية، أو للأوضاع الموضوعية والذاتية التي يجب أن تتوفر لها، الثورات التاريخية التي تمخضت عنها، بل هو التنبيه بأن الديمقراطية ليست مسألة رغبات وأفضليات، دساتير وبرامج، بل هي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة تفترض تحولات تاريخية جذرية، وعقلية خاصة، أو بالأحرى تكويناً عقلياً نفسياً يتناقض مع العقليات التقليدية التي سادت المجتمعات التاريخية حتى ظهور المجتمع الحديث.

الديمقراطية تشكل قضية أولى بين القضايا الأساسية التي تنشغل بها الإنتيليجنسيا، ولكن هنا أيضاً نجد أن هذه الإنتيليجنسيا تنشغل بها وكأنها قضية رغبات، مقاصد وحوافز صادقة، تتجاهل الواقع التاريخي الذي ترتبت عليه والواقع الموضوعي والذاتي الذي يجب أن يتوفر لها كي تحقق ذاتها. الديمقراطية كانت تعني أوضاعاً تاريخية، سياسية، إقتصادية، اجتماعية، ثقافية، ونفسية هيّأت لها واقترنت بظهورها، تطورها، وتكوينها، وهي أوضاع يجب إدراكها إن نحن أردنا إدراك طبيعة الديمقراطية، إمكان تحقيقها واحتمالها، وهذا شيء كانت الإنتيليجنسيا بعيدة عنه. إننا لا نجد أية دراسة منسقة (Systematic) صدرت عنها حول الموضوع، وكانت تتكلم عنها بشكل يوحي وكأنها مسألة دساتير سليمة. هذا كان يعني تسطيح الديمقراطية، تجاهل العناصر المعقدة والمتنوعة التي تتشكل منها وضرورة الانشغال بالنماذج المختلفة التي تعبّر عنها أو بالفلسفات التي ترجع إليها. المجال لا يتسع طبعاً لأي عرض أو تحليل جامع لهذه الجوانب التي أشرت إليها، ولكن الإشارة إليها على سبيل التمثيل كافٍ في التدليل هنا أيضاً، في هذه القضية الأساسية، على سقوط الإنتيليجنسيا.

فإهمال هذه الأوضاع يعني بوضوح تجاوز الواقع الموضوعي وتجاهله وكأنه غير موجود.

كل نظام سياسي يعتمد نهائياً، بشكل ما، فلسفة حياة ما تقول بمجموعة من المفاهيم والافتراضات، المعتقدات والقيم المحورية التي يرجع إليها في تحديد علاقة الإنسان بالتاريخ، المجتمع والعالم، وكمثال يوجه حياته الأخلاقية. الديمقراطية تقدم مثلاً واضحاً منسقاً عن هذا. فهي كانت تعني فلسفة أساسية من هذا النوع تجدد جذرياً نظرة الإنسان إلى الكون، إلى التاريخ، إلى المجتمع، إلى الطبيعة الإنسانية، وإلى الوضع الإنساني. هذه الفلسفة كانت تعلن عن ذاتها في نماذج مختلفة وسلسلة طويلة من الأسماء الفكرية التاريخية الكبيرة ابتداءً من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين. فهناك، مثلاً، النموذج أو التقليد الأميريقي ـ النفعي، النموذج أو التقليد المثالي، وهناك نظريات أو فلسفات أخرى خارج النموذجين.

هناك «الحرية الاجتماعية»، «الحرية السياسية»، «الحرية السيكولوجية» وما يشار إليه «كحرية ممكنة»، وعلاقة الديمقراطية بهذه النماذج الأربعة للحرية. ثم هناك محددات لكل «حرية» منها وموقعها من الديمقراطية. هذا كان يعني الانشغال المستمر بتحديد المعاني والأشكال المختلفة للحرية، كالحرية السلبية والحرية الإيجابية؛ الحرية من والحرية إلى؛ الحرية من الحرية، الحرية والدولة؛ الحرية الاجتماعية والحرية الفردية؛ الحرية والملكية؛ الحرية والسلطة؛ الحرية والمساواة؛ الحرية والعدالة؛ الحرية والفلسفة الأخلاقية؛ النظرية الجماعية والنظرية الفردية.

هذه الفلسفة الديمقراطية كانت تنشغل أيضاً وبشكل أساسي بطبيعة الطبيعة الإنسانية وما يترتب على ذلك من مفاهيم أو فلسفات مختلفة حول طبيعة المجتمع، التاريخ، الدولة والنظام السياسي.

الديمقراطية كانت في البداية أداة في تحقيق تقدم وتحرير الإنسان وتحرره من سلاسل الإقطاعية، ثبات المجتمع الديني وتقليديته، مذهباً إنسوياً رائداً للحرية وللمبادرة الفردية، يرى أن موقف الإنسان تجاه ذاته والعالم الخارجي يُقاس استثنائياً في ضوء إنسانيته، لهذا كانت فكرة الديمقراطية تستمد سلطتها ومعناها من فكرة الاستقلال الذاتي، أي من المفهوم القائل بأن أفراد المجتمع، أي المواطنين. يجب أن يكونوا قادرين بأن يختاروا بحرّية أوضاع تجمّعهم الخاص، وبأن خياراتهم يجب أن تشكل الشرعية النهائية لشكل الدولة واتجاهها. هذا كان يعني أنه كي تكون النظرية الديمقراطية حول الاستقلال الذاتي أو الفردي مقنعة يجب أن تنشغل في آن واحد بقضايا نظرية وعملية، بالقضايا الفلسفية والقضايا التنظيمية

والمؤسساتية. دون هذا التركيز المزدوج فإن تحديد معنى المبادئ السياسية يبقى ضعيفاً، وهذا يشجع المناقشات المجردة اللانهائية. لهذا كان الانشغال بأوضاع تحقيقها يشكل عنصراً لا يمكن تجاهله أو الاستغناء عنه في إدراك صحيح للمبادئ السياسية[1].

هذا كله كان يرجع أو يرتبط في الديمقراطية بفكرة نظام عام متأصل في التاريخ، يسود حركة هذا التاريخ، وترجع إليه فكرة الديمقراطية كمصدر نهائي لعقلانيتها وشرعيتها. الديمقراطية الليبرالية مثلاً بما فيها السوق الحرة ومبدأ عدم التدخل (laissez-faire)، كانت تعتمد على مفهوم حول الكون كآلية تعمل وفق قوانين طبيعية. هذا المبدأ كان يجد دعماً له في المذهب القائل بانسجام المصالح الذي يعني أن انشغال الأفراد بمصالحهم الخاصة يخدم على أحسن وجه مصالح المجتمع؛ أما وظيفة الدولة فهي أن تسمح لهذه القوانين الإقتصادية بحرّية عمل كاملة تقريباً. إنه مفهوم يرى أن الكسب الفردي يشكل معياراً لما هو مفيد اجتماعياً. بما أنه مفهوم يرفض الحاجة إلى تخطيط واعٍ مدروس، فإنه استغنى عن أي اعتبار لقصد أخلاقي خارج المصلحة الفردية. «الحرية» في الصعيد الإقتصادي كانت ضرورية في ذلك الوقت لتحرير الصناعة، الثورة الصناعية، من قيود الامتيازات الاحتكارية والتدخلات الحكومية التافهة»[2].

الديمقراطية الليبرالية أكدت «على وجود نظام طبيعي ثابت يشكل قانون المصلحة الفردية جانباً فيه، يمكن الاعتماد عليه في تحقيق السعادة التي ينطوي عليها عالم قاس لأكثرية الناس»[3]. الديمقراطية الليبرالية كانت، ككل المذاهب، والنظريات الاجتماعية والإقتصادية في ذلك الوقت، من الماركسية إلى الوضعية، من التطورية الاجتماعية إلى الداروينية الاجتماعية، إلى الفرويدية؛ الخ... كانت تقول بوجود نظام عام ما يضبط حركة التاريخ والأفراد ويوجهها، قوانين عامة يجد الفرد حريته في إدراكها والعمل معها[*].

فكرة الاستقلال الذاتي (autonomy) المركزية في الفلسفة الديمقراطية كانت ترتبط بفكرة هذا النظام الطبيعي. فإن كانت الديمقراطية تعني سلطة الشعب، تحديد صنع القرارات بمواطنين أحرار، فإن الأساس لتبريرها يكون في تعزيز هذا الاستقلال الذاتي للأفراد

(1) Held, D, Democracy and Global Order, Stanford, 159,145 University Press, 1995.

(2) Stamps, op. cit.

(3) Becker, c, Progress and power, Vintage Books, 1949.

(*) راجع للكاتب فصل «فكرة النظام الطبيعي في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

كمواطنين وككل اجتماعي. مفهوم هذا الاستقلال يعني قدرة الكائنات الإنسانية على التفكير الواعي أو العقلاني، وعلى ممارسة الإرادة الحرة. هذا المبدأ الأساسي، الذي يتفرع مباشرة من الفلسفة الديمقراطية، يعني بالتالي أن ممارسة الفرد لإمكاناته يجب أن يكون حراً من القيود غير الصالحة سواء كانت سياسية، إقتصادية، اجتماعية، ثقافية؛ الخ. . . كما يجب أن يقترن بترتيبات توفر هذه الممارسة لجميع أفراد المجتمع السياسي[1]. «الخلفية الضرورية للديمقراطية الغربية هي الفكرة القائلة إن كل مواطن فردي يملك كحق الولادة، حرية تقرير مصيره. . . فالحرية الفردية حق طبيعي لا يمكن التنازل عنه»[2]. الديمقراطية تعني، في الكثير من اتجاهاتها، حق الفرد بوجوده لأجل ذاته، فلا يضحي بذاته للآخرين، أو بالآخرين لذاته، وهي تقوم على الحوار، النقاش العام كجزء من الحياة العامة، في مجتمع مدني كبديل عن المجتمع العضوي التقليدي. هذا المجتمع البديل يتطلب ليس فقط استعداداً لقبول الاختلاف كشيء حتمي، بل يفترض أيضاً أن المواطن يستطيع الآن أن يقرر ويحكم على قضايا كانت ترجع سابقاً إلى الدولة. فمثال الديمقراطية كمشروع مشترك لا يمكن أن ينفصل، أو يُفصل، عن تحقيق القيم الديمقراطية الأساسية، التسامح، حقوق المعارضة وحدودها، الإيمان بكفاءة الفرد السياسية؛ القيم والمبادئ الأخرى التي ذكرناها سابقاً. السياسة أصبحت مسؤولية الجميع، بل كل فرد، بدلاً من أن تكون محصورة كما كانت سابقاً في نخبة، طبقة معيّنة أو سلطة عليا دائمة.

إبتداءً من كانط ومروراً بسلسلة طويلة من المفكرين كانت الديمقراطية تجد من يحددها كحرية للجميع، بأن حرية الفرد ترتبط بحرّية الجميع، بأن رغبة الفرد بحريته تعني رغبة بأن يكون الآخرون أيضاً أحراراً، بأن الفرد غاية في ذاته وليس وسيلة، بأن استقلالية الفرد تجد، بكلمة أخرى، توازنها بالمضمون الأخلاقي الشامل لكل عمل أخلاقي[3]. الفرد ـ الأفراد ـ يستطيع أن يحكم ويُقيّم القضايا التي يواجهها المجتمع يومياً دون الرجوع إلى أية شرعية أخرى سوى الوعي والضمير. إن أحكامه تتجاوز ذاته وذاتيته بالقدر الذي تقوم فيه على الفكر المستقل والمعلومات الحرة، على التحليل والتقيّيم العقلانيين لمجتمعهم. وجود أكثرية من الأفراد القادرين على ممارسة هذه العقلانية كان الافتراض الذي قامت عليه النظرية الديمقراطية[4]. «النظرية الديمقراطية كانت تقدم دكتاتورية الأفراد الأحرار على دكتاتورية

(1) Held, D, op. cit.
(2) Black, J. N. op. cit.
(3) Wilkinson, J. op. cit.
(4) Wolf, K, op. cit.

أفلاطون التربوية»[1]. التبرير الأخلاقي لهذا النوع من الديمقراطية هو حق الإنسان بأن يكون حراً، الاعتراف بأن الإنسان، كل إنسان، هو هدف في ذاته وليس أداة لأهداف آخرين، ضحية في خدمة أي إنسان آخر[2].

السلطة السياسية أو الحكومات تؤتمن على إمكانات الدولة بالقدر الذي تتمسك به بسيطرة القانون، معاملة الجميع معاملة متساوية أمام القانون، حماية المواطنين من الاستخدام الاعتباطي للسلطة السياسية والقوة القمعية، وتأمين حقوقهم وحرياتهم ككائنات إنسانية أو كأفراد يتميزون بإرادة حرة. «فالديمراطية تعني»، مثلاً، «حرية المرأة ومساواة عامة تمتد إليها كما تمتد إلى الرجل. إنها تعني أن الإنسان الحر يرفض عفوياً أن يستعبد أي إنسان آخر، وهو إن صنع ذلك، فإنه يشارك في العبودية نفسها ويحوّل نفسه إلى عبد. فالرجل الذي يستعبد المرأة يستعبد نفسه أيضاً. ليس من رجل يستطيع أن يمنع التحرر عن النساء دون أن يخسر هو نفسه هذا التحرر، والشيء نفسه ينطبق على المرأة»[3].

هذه الديمقراطية الليبرالية أو البرلمانية، تعني مؤسسات ديمقراطية تؤمّن الاستقرار، أو مجموعة من القواعد الثابتة، كلها ضرورية لنجاح عملها، وغياب أي منها يعني أنه لا يمكن لهذه الديمقراطية أن تعمل بشكل سليم، أو حتى أن توجد. إنها:

1 ـ الرسوخ الدستوري الذي يعني السيطرة على الحكومة أو الدولة عن طريق موظفين رسميين منتخبين.

2 ـ وجود آليات سليمة يمكن بها سلمياً اختيار ممثلين وموظفين منتخبين عن طريق انتخابات حرة، عادلة ومتكررة.

3 ـ حق الانتخاب لجميع الراشدين في انتخابات كهذه.

4 ـ حق كل مواطن بأن يرشّح نفسه لعمل رسمي.

5 ـ حق كل مواطن بأن يعبّر عن ذاته بحرّية في نقد سلوك السلطة، وسياستها في أي مجال كان، أو النظام الاجتماعي الإقتصادي الذي تمثّله.

6 ـ توفر مصادر معلومات غير التي تسيطر عليها الحكومة، أو أية جماعة أخرى.

7 ـ حق ثابت بتشكيل تجمعات مستقلة والانضمام إليها، سواءً كانت سياسية، اجتماعية، أو ثقافية.

---

(1) Ibid.

(2) Rand. A. philosophy, Who Needs It.

(3) May, R, The Cry For Myth.

8 ـ قناعة تامّة أنه عندما يخسر حزبٌ الانتخابات يستلم الحزب الآخر الفائز، أو الأحزاب الأخرى الفائزة، السلطة سريعاً دون أية مشاكل.

9 ـ الفرد أو الحزب أو أي تشكيل سياسي آخر يخضع تماماً لهذه المؤسسة أو المؤسسات الديمقراطية. إنه خضوع يشكل الضمانة الممكنة الوحيدة للاستقرار الذي تحتاج إليه الديمقراطية. لهذا يجب أن يعكس قناعة تامة بضرورته وشرعيته. هذه الديمقراطية تعني التعددية، والتعددية تعني تعايش تقاليد، وتشكيلات سياسية مختلفة دون صراع.

الملاحظات العامة الأخيرة تبدو وكأنها توحي بأن الديمقراطية تنطلق من الفرد وتعود إليه، وأنها تقترن بالتالي بالديمقراطية الليبرالية. هذا خطأ ولا شك؛ (أولاً)، لأن هناك نظريات ديمقراطية أخرى تبدأ مباشرة من المجتمع كالحقيقة الأولى وتنطلق منه. إن كان روسو، لوك، وهوبز، مثلاً، يبدأون من الفرد في تفسير ظهور الحياة الاجتماعية، فهناك آخرون كثيرون كدركهايم ومدرسته أو كالمدرسة العضوية، مثلاً، كانوا ينطلقون من المجتمع كالتشكيل الأساسي الذي يكّون الفرد في نظرياتهم الديمقراطية. علم الاجتماع والأنتروبولوجيا يجدان قاعدتهما في دراسة المجتمع ككل يتجاوز الأفراد، كالوحدة الأساسية الأولى، ولهذا كانا ينطلقان من هذه الوحدة في النظريات التي تصدر عنهما حول الديمقراطية؛ (ثانياً)، إن روسو ابتدأ بالفرد كما تصور الحالة الطبيعية، ولكنه انتهى بالقول إن الديمقراطية تعبّر أو يجب أن تعبر عن «الإرادة العامة» التي تتجاوز تماماً الأفراد كأفراد، وأن هؤلاء ليس فقط يخضعون لها أو يجب عليهم الخضوع لها، بل يجب إرغامهم على ذلك كي يكونوا أحراراً. لأن الحرية يجب أن تعكس هذه الإرادة. روسو يتكلم، في الواقع، عن هذه الإرادة وكأنها حقيقة ميتافيزيقية تفرض وجودها؛ (ثالثاً)، هذا القول الذي يشير إلى الديمقراطية الليبرالية قول خاطئ أيضاً لأن هذا التوكيد على الفرد فيها يتفرع، كما رأينا سابقاً، من فلسفة حول قضايا أساسية تتجاوز الفرد. فالنظام الطبيعي الذي تقول به، مثلاً، هذه الفلسفة هو الذي يوجه أعمال الفرد ويعطيها جدلية موضوعية خاصة تنقاد لها. هناك، في الواقع، قول شائع جداً في صفوف الإنتيليجنسيا العربية، يلقى إجماعاً عاماً بعيد المدى، يشير باستمرار إلى فردية الإنسان الغربي. هذا قول يمكن أن يصح على جانب معيّن، في الحالة التاريخية الراهنة التي تمثل انحطاط الإيديولوجية الليبرالية، ولكنه لا ينطبق عليها أبداً في جميع أطوارها أو في فلسفتها.

* * *

هذه الفلسفة أو الرؤيا الجديدة كانت، كما هو واضح من الملاحظات السابقة المركزة، جذرية جداً لأنها تنقض من الجذور المجتمعات التاريخية السابقة، المجتمعات ما ـ قبل ـ الحديثة. هذا كان، كما نعلم الآن، يحتاج إلى سيرورة تاريخية بطيئة وليس فقط جديدة.

إن أية نظرة عابرة على التاريخ تكشف بوضوح أن الديمقراطية حدثت في مراحل محدودة قليلة فيه. فالحضارات التاريخية كانت قد تعاقبت وأصبحت قديمة عندما ظهرت الديمقراطية لأول مرة بشكل بارز كنمط سياسي جديد في المدينة ـ الدولة في اليونان القديمة حيث ازدهرت لمدة قرن أو قرن ونصف قبل زوالها. هذا التاريخ يكشف بوضوح أيضاً أن الأنظمة الأوتوقراطية كانت الشكل السياسي المهيمن، وأن الشعوب لم تكن تهتم بالأنظمة التمثيلية إلى أن ظهرت الديمقراطية الحديثة منذ قرنين ونيف أو ثلاثة قرون في الغرب، حيث مهدت لها تحولات وأوضاع تاريخية جديدة جعلت من الممكن إفرازها وتطورها كنمط سياسي جديد مستقر. المجتمع الغربي الحديث كان المصدر الأساسي الوحيد لفكرة الحرية الفردية، فكرة الديمقراطية السياسية، سيادة القانون، الحقوق الإنسانية، الحرية الثقافية... هذه كلها أفكار حديثة اقترنت بالمجتمع الحديث. إن قصة الديمقراطية الحديثة هي قصة تكوين هذا المجتمع الذي تمخض عنها. هذا يعني أنها لم تكن نتيجة رغبات وتصورات ذاتية، أفضليات فلسفية وأخلاقية، بل نتيجة تحولات تاريخية جذرية، سياق فكري تاريخي نتجت عنه، حركة تاريخية من الثورات المترابطة هي الثورة الفلسفية التي تبدأ، في الواقع، بعصر النهضة، الثورة العلمية، الثورة الصناعية، حركة الإصلاح الديني، الثورة السياسية، الثورة العلمانية، وهي ثورات خلقت في مجراها وعبر أربعة قرون الأوضاع الموضوعية والذاتية التي كانت أساساً لها(*).

الديمقراطية احتاجت إلى قرون تعج بالثورات ابتداءً من الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر قبل أن تستقر كالنمط السياسي العام الذي تعمل فيه أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. الديمقراطية الأميركية احتاجت إلى قرن بكامله كان عليها أن تخوض في مجراه حرباً أهلية كانت أكثر حروب القرن التاسع عشر تدميراً. إنها ديمقراطية اقترنت بثورة صناعية غيّرت وجه المجتمع والأرض نفسها وخلقت، فيما خلقته، الجماهير المتذررة التي كانت تحتاج إليها كي تكون. إنها عبّرت عن وجود وإرادة طبقة جديدة صاعدة اقترنت بثورة علمية طوعت الوسط والطبيعة لها، وبثورة فكرية جامعة شاملة حررت العقل جذرياً. هذه الثورات

(*) راجع للكاتب فصل «فكرة المجتمع الجديد والمجتمع الحديث» في كتاب «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة».

خلقت الأوضاع الاجتماعية والإقتصادية والنفسية والسياسية الجديدة التي كانت أساساً لاستقرارها واستمرارها. لهذا كان تطور الديمقراطية في بلدان العالم يحدث بدرجات مختلفة، بطيئة مرة وسريعة مرة أخرى، هزيلة أو قوية نسبياً نتيجة اختلافات في نفسية الشعوب وليس فقط لأسباب إقتصادية. الديمقراطية لا يمكن أن تُفصل عن الحداثة. إنها كانت امتداداً للمجتمع الحديث.

إن كلمة «ثورة» لم تستخدم في السياسة حتى القرن الثامن عشر، وأهم أحداث عصر العقلانية أو التنوير كان الثورات الغربية الثلاث الكبرى التي استدعت الحركة نحو الديمقراطية، الثورة الإنكليزية، الثورة الأميركية والثورة الفرنسية. هذه الثورات كانت بداية حركات ثورية مستمرة تلازم الديمقراطية وتقترن بها. القرن التاسع عشر، مثلاً شاهد ثلاث موجات ثورية امتدت عبر أوروبا كامتداد للثورة الفرنسية، في عام 1820و 1830، 1848. الثورة الأخيرة كانت تبدو وكأنها ستحتوي أوروبا كلها. الديمقراطية كانت تعني ابتداءً من الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر ثورات سياسية متواصلة دفعت إلى الكلام عن الثورة الدائمة في القرن التاسع عشر، وكانت تخضّب أرض أوروبا بالدم طيلة أربعة قرون؛ وهي كانت تعني ثورات، فلسفية قدمت لها، رافقتها ووفرت أساساً لها، وثورات علمية جذرية ابتدأت في القرن السابع عشر وامتدت من الفيزياء إلى البيولوجيا، ومن الجيولوجيا إلى علم التحليل النفسي، ومن الطب إلى علم الاجتماع؛ إلخ. . . إنها كانت تعني تغييراً جذرياً ليس فقط للمجتمع والدولة، أوضاع الإنسان الإقتصادية والسياسية والاجتماعية بل تكوينه الروحي الأخلاقي نفسه، تكويناً يغيّر البنية النفسية ذاتها. ويستخدم في سبيل ذلك جميع أدوات التثقيف والتربية وخصوصاً التعليم في تكوين الفرد في هذا التكوين الجديد الذي كان يعني ليس فقط علمنة الدولة والمجتمع بل العقل نفسه. «فقط عندما انتهى التفكير بالكائنات الإنسانية كرعايا مطيعة لإله، لإمبراطور، ولملك، كان يمكن انتشار المفهوم القائل بأنهم قادرون كأشخاص، كأفراد، أو كشعب بأن يكونوا مواطنين فعالين في نظام سياسي جديد ـ مواطني دولتهم»[(1)]. هذه العلمنة كانت في الواقع، واقعة أو بالأحرى قاعدة لا تحتاج إلى تدليل في المجتمع الحديث الذي قام عليها. ظهور أو استقرار الديمقراطية أو الدولة الليبرالية كان يرتبط بخلق المجتمع المدني الذي كان يرتبط في دوره بهذه العلمنة. فهذه الديمقراطية حددت ذاتها من البداية، أو بالأحرى في البداية، في خلق صعيد خاص مستقل عن الدولة، وفي اهتمامها بإعادة تشكيل الدولة ذاتها بشكل يحرر المجتمع المدني ـ الحياة الشخصية،

(1) Held, D, op. cit.

العائلية، الإقتصادية، الثقافية ـ من التدخل السياسي غير الضروري وفي الوقت نفسه تعيين حدود سلطة الدولة[1]. ظهور هذا المجال الاجتماعي الحر نسبياً للمناقشة والتنافس الذي كان يعتمد على خلق مجتمع مدني كان ضرورياً للحقوق الإنسانية والحريات الفردية التي قالت بها الديمقراطية[2].

هذه التحولات التاريخية الجذرية كانت تكوّن في وجودها ذاته، وكتجربة يومية، ولكن بشكل تراكمي بطيء، المجتمع الحديث والإنسان الديمقراطي. فهذا المجتمع احتاج إلى وقت طويل، مثلاً، في بناء ما كانت تحتاج إليه كضرورة أساسية وهو دولة لا شخصية تعمل عن طريق مؤسسات لا شخصية، ووفْق قواعد قانونية لاشخصية. المجتمع الصناعي الذي كان يقترن به المجتمع الحديث كان يدرب، في وجوده ذاته، المواطن على هذه المؤسسات، على هذه البنية المؤسساتية التي تقوم عليها هذه الدولة. ماكس ڤابر أشار في دراساته الرائدة إلى هذه العلاقة، عندما حلل طبيعة البقرطة التي يفرزها ويقوم عليها المجتمع الصناعي، وكيف أنها كانت تؤذن بديمقراطية الجماهير (Mass Democracy) وتعدُّ لها. أما ميزات البيروقراطية التي تقوم بهذا الدور فهي أساسياً وكما حددها:

1 ـ الشكلية التي تدعمها جميع المصالح التي تهتم بتأمين حماية وضعها الخاص، بصرف النظر عما يتشكل منه أو يكون عليه.

2 ـ الاتجاه المساواتي قصد خلق أوسع أساس ممكن لاختيار كوادرها وفق الكفاءة التقنية.

3 ـ سيادة روح شكلية لا شخصية، أي روح دون حقد أو مشاعر قوية؛ فالقواعد أو المعايير السائدة تكوّن مفاهيم واجب أو مسؤولية واضحة دون اعتبار للعوامل والاعتبارات الشخصية. كل فرد يخضع لمساواة شكلية في المعاملة، أي كل فرد يكون في نفس الوضع الأمبيريقي. هذا هو الروح الذي يوجه به الموظف النموذجي عمله في مكتبه.

4 ـ إتجاه الموظف البيروقراطي إلى استخدام الوظيفة من زاوية نفعية في خدمة مصلحة الذين يكونون تحت إدارتهم، ولكن هذا الاتجاه النفعي يعبّر عن ذاته عادة في إصدار إجراءات منظمة تملك هي نفسها صفة شكلية، وتعامل بروح شكلي.

---

(1) Ibid.

(2) Appleby, op. cit.

5 ـ دور الشروط أو المؤهلات التقنية في المؤسسات البيروقراطية يزداد باستمرار. حتى الموظف في حزب أو نقابة عمال يحتاج إلى معرفة اختصاصية، رغم أن نمو هذه المعرفة يكون عادة نتيجة الخبرة أكثر مما هو نتيجة التدريب الشكلي[1].

* * *

الأنظمة السياسية في أشكالها وأوضاعها المختلفة عبر العالم تعلن عن ذاتها كأنظمة ديمقراطية. فالديمقراطية تمنح هالة من الشرعية على الحياة السياسية الحديثة. فالقوانين وقواعد السلوك السياسي، القرارات التشريعية والممارسات والبرامج السياسية؛ إلخ... تبدو كلها شرعية عندما تكون باسم الديمقراطية. ولكن الأمور لم تكن بهذا الشكل دائماً. فالأكثرية الكبرى من المفكرين السياسيين، من اليونان القديمة إلى يومنا هذا كانوا ينتقدون بشدة الديمقراطية كنظرية وممارسة[2]. أميركا توفر لنا مثلاً واضحاً على ذلك. فعلى الرغم من أنها وجدت هويتها الخاصة في ثورة ديمقراطية، نجد أن «الآباء المؤسسون» للثورة والجمهورية الجديدة كانوا يخافون، في الواقع حكم الأكثرية. مفكرون أميركيون كبار كانوا يحذّرون باستمرار من الفردية التي يمكن أن تترتب عليها. إن أكبر أسماء في القانون الأميركي حذّروا من الفردية التي يمكن أن تنتج عنها. «إنهم آمنوا أن الديمقراطية تعني، رغم فضائلها الواضحة، خطر إطلاق فردية غير منضبطة. إنهم كانوا يتطلعون إلى خلاص الحضارة في أميركا، وذلك في «خلق عقلانية للقانون»[3].

مقاومة كهذه كانت عاجزة تاريخياً، تنكمش وتنحسر مع الوقت لأنها كانت تتناقض مع حركة التاريخ، مع النتائج التي كانت تترتب على سلسلة الثورات المتعاقبة التي أشرنا إليها. إنها استطاعت الاستمرار لأن التحولات التي تقترن بهذه الثورات كانت جذرية ذات أبعاد عميقة، تحتاج إلى سيرورة تاريخية طويلة كي تتجاوز تماماً المجتمعات ما ـ قبل ـ الحديثة، وتخلق المجتمع الحديث المتكامل الحداثة التي تعني، فيما تعنيه، تكويناً نفسياً عقلياً جديداً. التجربة التاريخية التي وقفنا عندها تدل بوضوح أن الديمقراطية تتطلب وقتاً طويلاً من النمو والنضوج، وتفشل عندما لا يتوفر لها ذلك. المؤسسات الديمقراطية لا تنمو وتنضج دفعة واحدة، بل بطيئاً وتدريجياً. المؤسسات البرلمانية في بريطانيا، مثلاً، كانت تنمو طيلة سبعة قرون، على الأقل. البرلمان البريطاني كان موجوداً باستمرار لمدة أربعة قرون على

---

(1) Weber, M. op. cit.
(2) Held, D, op. cit.
(3) Postman, N, op. cit.

الأقل، يقوم بعمل التشريع وفرض الضرائب قبل أن يؤتمن بالسيطرة على سلطة تنفيذية مسؤولة. حق التصويت كان يمتد تدريجياً؛ النساء نِلْنَ هذا الحق في بريطانيا نفسها فقط عام 1928، وفي بلدان أوروبية أخرى تأخر جداً عن هذا التاريخ. إمتداد حق التصويت تدريجياً في القرن التاسع عشر يعني أن الشعب كان يحقق سيادته على الدولة تدريجياً، وأن احتواء الناخبين الجدد، استيعابهم في البنية والمؤسسات الديمقراطية كان يعني حصولهم على درجة من الخبرة والتثقيف الديمقراطي قبل إضافة فوج آخر إلى الناخبين. هذا التطور البطيء كان يعني إعداداً ضرورياً للمواطن في تحمّل مسؤوليته كمواطن ديمقراطي. هذا طبعاً لم يكن أساسياً نتيجة خطة عامة مدروسة، بل نتيجة صراعات وتناقضات اجتماعية أو جدلية سياسية كانت تنتج عنها. ولكن هذا لا يغيّر طبيعة ما حدث؛ ثم إن ما حدث يشكل ظاهرة تاريخية عامة تكرر ذاتها باستمرار، وهي أن صراعات وتناقضات أو تحولات كهذه تفرز باستمرار نتائج لم تكن متوقعة، نتائج تفاجئ المشاركين مباشرة وغير مباشرة فيها.

هذا الالتزام العام بالديمقراطية أو الاتجاه الأساسي إليها يشكل ظاهرة حديثة جداً. ثم إن الديمقراطية هي شكل أو نظام سياسي صعب جداً خلقُهُ بشكل سليم والاستمرار عليه. تاريخ أوروبا في القرن العشرين كافٍ وحده في التدليل على ذلك بوضوح. فالفاشية والنازية والشيوعية كادت تُزيل هذه الديمقراطية تماماً أو نهائياً. إن إمكانات الحرية، الحقوق الإنسانية والحريات الفردية أو الديمقراطية بشكل عام قد تكون موجودة، وهي طبعاً موجودة، ولكنها تحتاج، كما نبّه عدد واسع من فلاسفتها ودعاتها، إلى الوقت، وإلى الكثير من الممارسة، وخصوصاً في مجتمعات تعودت على أنظمة سياسية تستثنيها أو تقمعها، على تجارب يومية تتناقض معها. الديمقراطية ليست صياغات لفظية، بل مفاهيم تجد صحتها وقاعدتها في تجربة يومية تعكسها، في سلوك فردي يكون أساسياً أو بقدر كبير على الأقل امتداداً لها. «فالسلوك المهذب يماثل»، كما كتب أحد مفكري الديمقراطية، «عمل جماعة منظمة تحترم حقوق الجميع. فالذي يشق طريقه في تراموي دون الاهتمام بالآخرين يوفر مثلاً على سوء استخدام الحرية». العمل السياسي المسؤول يبدأ هنا في التجربة اليومية. فالذي يدخن، مثلاً، حيث لا يجب أن يدخن، السائق الذي يقود سيارته وكأن الطريق مُلكٌ له، الذي يصنع ضجيجاً في مكان لا يصح فيه الضجيج؛ إلخ... وأمثلة كهذه تدل أن الحياة اليومية حياة تتناقض مع مفهوم الحقوق الإنسانية، مع الفكرة الديمقراطية نفسها. فهذه الأخيرة تحتاج، بكلمة أخرى، كي تكون حقوقاً وفكرة حية، إلى ممارسة، إلى علاقات وأعمال تنسجم أساسياً، كاتجاه عام على الأقل، معها. «كل شخص يستطيع أن يرى بسهولة بأننا نشارك كلنا في السياسة. كل يوم، كل ساعة، على معرفة أو دون معرفة. الاعتقاد

والتعليم أن السياسة تبدأ فقط بالدولة كان ولا يزال خطأً أساسياً وخطيراً»[1].

* * *

الإنتيليجنسيا العربية كانت هنا أيضاً تعبّر عن عقلية تبشيرية فتقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود. فهي كانت تتكلم وكأن هذه الجوانب الأساسية المختلفة التي أشرنا إليها، والتي يجب الانشغال بها تماماً عند الانشغال بالديمقراطية كفكرة، كنظام أو كممارسة، إن هذه الجوانب غير موجودة. ليس هناك، مثلاً، أية دراسات منسقة حول الأوضاع الاجتماعية، الإقتصادية، الثقافية، الإيديولوجية، والنفسية التي تحتاج الديمقراطية إلى وجودها؛ أية دراسات منسقة حول التحولات الثورية الجذرية التي يجب أن تحدث فتمهد لظهورها أو ترافق هذا الظهور، فهي تتكلم، مثلاً عن التنمية الإقتصادية ـ وهذا ضروري ولا شك كالتحول التحتي الذي تحتاج إليه الديمقراطية كتحوّل أو كثورة سياسية ـ ولكن هذا الكلام يتجاهل علاقتها مع الجوانب الأساسية الأخرى، إن تفاعلها معها ضروري في تحققها، وإن هذه التنمية التي لازمت ظهور الديمقراطية الحديثة وتطورها كانت تعني ثورة صناعية إقتصادية لازمتها، وثورة اجتماعية سياسية كانت تعمل معها وتساندها؛ إلخ...

إنها كانت تتكلم بالطريقة ذاتها حول أي جانب تنشغل به في الديمقراطية، فتتكلم عن الحقوق الإنسانية والحريات الفردية ـ كمثل آخر ـ وكأنها كانت أو ستكون نتيجة رغبات وأفضليات، أو تخطيط تاريخي واعٍ من البداية. في كلامه عن الفردية التي تقترن بما أسماه المذهب النقدي الذي يظهر في أوضاع تاريخية معيّنة، كتب أوغست كونت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بأن هذه الفردية (أو المذهب النقدي) كانت امتداداً للحق الفردي في النقد الذي قالت به البروتستانتية في القرن السادس عشر، ولكن هذا المبدأ احتاج إلى قرنين بعد إقراره كي تنمو منه جميع النتائج المهمة التي كان يمكن استنتاجها منه[2]. من الممكن، في الواقع، الذهاب إلى أبعد مما ذهب إليه كونت والقول مع آخرين كثيرين من المؤرخين إن جذور هذه الفردية تمتد من الديمقراطية اليونانية إلى القانون الروماني، إلى فلسفة القانون الطبيعي، إلى عصر النهضة، إلى أن ترجمت ذاتها إلى حياة سياسية بشكل خاص في الثورة الأميركية والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر. هذا يعطي فكرة عما نعنيه عندما نتكلم عن السيرورة التاريخية الطويلة التي تمخضت عن

---

(1) Wilkinson, op. cit.

(2) Comte, op. cit.

الديمقراطية كنظام سياسي جديد، عن الأوضاع الموضوعية والذاتية التي كانت أساساً لظهور هذه الديمقراطية.

ما يحدث في الوطن العربي وبلدان العالم الثالث الأخرى يمثّل بالضبط النقيض. فالتجارب الديمقراطية تظهر دون هذه الخلفية التي توفرت لها في المجتمع الغربي، ولهذا ليس من قبيل الصدفة أنها كلها تقريباً تكشف أنها تجارب مماثلة، هشة وعاجزة عن تحقيق نظام ديمقراطي سليم نسبياً. روسيا حالياً توفر لنا مثلاً واضحاً ضخماً على ذلك. حتى بلدان أميركا اللاتينية التي ابتدأت فيها هذه التجارب مدة طويلة قبل آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط، لا تزال في أكثريتها الساحقة تشارك أساسياً في هذا العجز، الدساتير لا تصنع الديمقراطية، وهي تحتاج، كي تكون حياة سياسية، إلى أوضاع موضوعية وذاتية لا تتوفر لها، هذه الأوضاع تحتاج إلى وقت طويل كي تتحقق. في كتاب قيِّم صدر حديثاً حول «مناطق الاضطرابات» ـ أفريقيا، جنوبي أميركا، أوروبا الشرقية، معظم آسيا ـ التي تشير بشكل خاص إلى الحروب والصراعات الإثنية والقبائلية، يتوقع المؤلفان قرناً، أو من الممكن قرنين من العنف والفوضى في الطريق إلى الديمقراطية.

في المجتمعات ما ـ قبل ـ الحديثة، القبائلية، الزراعية، الدينية التقليدية كانت الأخلاقية تتحقق، عن طريق التقليد والعادات، في خضوع الفرد التلقائي لإرادة الكل، هذا الخضوع كان لا يمكن أن ينتج عن خيار حر يقوم به الفرد لأن الفردية تكون غير موجودة في معنى صحيح، لأنها تعني القدرة على اتخاذ قرارات واعية مدروسة يصل إليها الفرد عن طريق العقل، وبالرجوع إلى ذاته. المجتمع الحديث فقط هو الذي خلق الأوضاع الضرورية لفردية تقوم على هذا النوع من الخيار. ظهور الحضارات التاريخية كان يفرز، بالنسبة للمجتمعات القبائلية السابقة، درجة من الفردية في هذا المعنى، ولكن المجتمع الحديث كان المجتمع الذي خلق الأوضاع الضرورية، من موضوعية وذاتية، التي تجعل هذه الفردية ظاهرة أساسية وطبيعية. العلاقات والانتماءات الشخصية في المجتمعات التقليدية ما ـ قبل ـ الحديثة هي التي توجه تعامل الناس مع الأجهزة والمؤسسات الإدارية. فالعلاقة الشخصية وليس واجب الموظف اللاشخصي هي التي تحدد أساسياً علاقات الكادر الإداري مع الناس.

المجتمعات التقليدية لا تعرف هذا النوع من البنى البيروقراطية والمؤسساتية التي تُشكل وتُنظِّم، على أساس عقلاني، الكفاءات والاختصاصات التقنية كأساس لنظام منظّم في توزيع المناصب والتقدم فيه، وهي إن عرفتها فإنها تكون اقتباساً خارجياً. فبُنى من هذا النوع تحتاج إلى الوقت. بلدان العالم الثالث لم تكن، ما عدا عدداً قليلاً منها، عاجزة عن تمثّل

الديمقراطية فقط بشكل سليم خلاق، بل المنجزات الحضارية الأساسية الأخرى أيضاً كالتقنية الحديثة، القومية نفسها، أو حتى السيارة. . .

المسألة تزداد بلبلة عندما نضيف قيماً ديمقراطية أساسية أو مرغوباً بها إلى تحديد الديمقراطية كحكم الأكثرية، كرامة الإنسان كإنسان، الحرية، المساواة العقلانية السياسية، الحقوق والحريات الفردية، المواطنة الواحدة؛ إلخ. . . إن حكم الأكثرية لا يضمن في ذاته تحقيق هذه القيم حتى في أعرق الديمقراطيات الحديثة ويمكن أن يقود، في الواقع، إلى العكس كما نجد في مجتمعات كمجتمعات العالم الثالث المتعددة الهويات والولاءات الإتنية، القبائلية، الطائفية، حيث يمكن للأقليات أن تتجه إلى نظام أو سلطة سياسية دكتاتورية أو أوتوقراطية لحماية نفسها، أو حيث يمكن أيضاً، من جهة أخرى، لأكثرية إتنية نسبية أن تحتكر السلطة وتمارس سياسة قمع واضطهاد للجماعات الأخرى. الولاءات الأساسية تتمركز هنا على العائلة، القبيلة، الإتنية، الطائفة، المحلة، وليس على المجتمع الواحد، الهوية القومية، المواطنة الواحدة، لهذا نجد أن الأحزاب السياسية تقوم غالباً على هذه الولاءات وتتجه بها. هذا يعني غياب الإرادة السياسية الواحدة أو إمكانها في المستقبل القريب، وهي إرادة تحتاج إليها الديمقراطية كي تكون ممكنة. بعض الباحثين يتكلمون، في الواقع، عن «القومية القبائلية». كيف يمكن إقناع انتماءات كهذه بالاتحاد حول مواطنة واحدة، مثل مدنية مجردة، أو حتى أسواق تجارية واحدة!. . . التوكيد على الإرادة الشعبية أو السياسية الواحدة التي كانت تصنع أساسياً الحدود والنظام ابتداءً من القرن الثامن عشر أصبحت هنا قوة تخلق الفوضى والنزاعات السياسية الداخلية. الديمقراطية تعني أن من الممكن حل المشاكل عن طريق النقاش الحوار، والتسوية، ولكن كي يمكن هذا يجب أن يتوفر شعور أساسي بمواطنة واحدة يتم الانطلاق منها واللقاء فيها[1].

يجب أن يكون هناك شعور بمصلحة عامة يتجاوز المصالح الخاصة في أشكالها المختلفة، وقدرة على ربط هذه الأخيرة بها. إن الحكم الوحيد الممكن يكون نوعاً من الأوليغاركية عندما يخضع الشعب أو المجتمع بعمق إلى انقسامات عنصرية، إتنية، دينية؛ إلخ. . . هذا النوع من الانقسامات التي تهيمن عادة في بلدان العالم الثالث تفسر بقدر كبير أساسي السلطة السياسية الأوتوقراطية، الشخصية أو الدكتاتورية فيها. لهذا نجد أيضاً أنه عندما تزول هذه السلطة، تبرز هذه المصالح والولاءات الجزئية المحدودة وتكشف عن ميل أو اتجاه إلى توكيد ذاتها والمطالبة بالاستقلال المحلي، هذا إن لم نقل بالانفصال.

(1) Singer M and Wildvsky, A, The Real World order zones of peace, zones of Turmoil 1993.

مجتمعات ما ـ قبل ـ الديمقراطية الحديثة كانت تقوم على فروق وراثية بشعة في الثروة، السلطة، المكانة الاجتماعية؛ فروق تُعتبر «طبيعية»، كانت مقبولة بشكل عام كواقعة حياة تعكس إرادة إلهية. ولكن الإنسان الديمقراطي الحديث يجد صعوبة كبرى حتى في إدراك هذا التقليد وليس فقط في قبوله، إذ من البديهي جداً بالنسبة له أن يكون من الممكن لكل فرد أن يحقق مرتبته تبعاً لمؤهلاته، وبصرف النظر عن صدفة المولد.

إن كانت الديمقراطية تعني موافقة المواطنين النشيطة فإنها تكون صعبة التحقيق جداً عندما تمنع الأمية أكثرية الشعب من القدرة على الحصول على المعلومات الضرورية حول أعمال الحكومة التي يُفترض بهم أن يتخذوا موقفاً سلبياً أو إيجابياً نحوها. الآراء التي يُعبَّر عنها في أوضاع كهذه تكون دون شرعية أخلاقية أو سياسية. ما ينطبق على علاقة الديمقراطية بالأمية ينطبق أيضاً على علاقتها بحرّية الانتخابات.

هناك أكثر من مليار من الناس يعيشون بما يعادل دولاراً واحداً في اليوم، في أميركا الجنوبية، إفريقيا، الشرق الأوسط، جنوبي شرقي آسيا... هذا الفقر البعيد الأبعاد وما يترتب عليه من جوع، مرض، سوء تغذية؛ إلخ... لا ينسجم مع الديمقراطية. عندما تكون الأكثرية غير قادرة أن تشارك في منافع الحياة العامة، عندما يكون الصراع لأجل البقاء شديداً جداً، عندما تستخدم طاقة الإنسان كلها في تأمين ضرورات العيش الأولى الصرفة، محاربة حالة الجوع، والبقاء على الحياة، يصبح من المستحيل إقامة نظام ديمقراطي. لهذا نجد في الأزمنة الحديثة تلاحماً شديداً بين الديمقراطية والنمو الإقتصادي.

هنا يحضرني التمييز الذي قام به أرسطو بين «الشكل» و«المادة» في توضيح الخلل الذي نواجهه في إقامه الديمقراطية في بلدان العالم الثالث، فالشكل كان بالنسبة له جزءاً لا يتجزأ من الجوهر. فعندما يعمل النحات، مثلاً، على خلق تمثال، فإن الصخرة أو قطعة الرخام تكون المادة، وما يصنع منها، مستخدماً الأدوات المناسبة، يكون الشكل. لا شك أن هذه العملية في خلق الشكل هي مهمة كقطعة الرخام أو «المادة» إن نحن أردنا تحقيق جوهر التمثال، ولكن إن كانت المادة المتوفرة للنحات هي من الرمل، الزبدة، أو اللبن، فإنه يكون عاجزاً عن تشكيل التمثال مهما كان مبدعاً وعبقرياً في عمله كنحات. هذا يدل على ترابط وثيق بين «المادة» وبين «الشكل». «فالشكل» دون «المادة» الملائمة يكون دون محتوى، أو غير ممكن التحقيق، و«المادة» دون «شكل» يكوّنها تبقى احتمالاً صرفاً.

هذا ينطبق على السياسة أيضاً. فلكيْ تكون الحياة السياسية حياة صحيحة يجب أن يكون النظام السياسي (الشكل) ملائماً للمجتمع «المادة»، الذي يمثّله. فالفرد ينشأ ويتكون

أولاً في حياة اجتماعية ثقافية خاصة قبل أن يتمكن «الشكل» السياسي من ممارسة نفوذه عليه، ولهذا لا يمكن لأي «شكل» سياسي أن ينجح دون أن يكون منسجماً مع هذه البنية الاجتماعية التحتية التي عليه أن يعكسها ويمثّلها. لهذا ليس من الغريب أن نجد أن الديمقراطية الحديثة كانت تشكل تجربة سياسية فاشلة ـ حتى الآن ـ في بلدان العالم الثالث ككل، وذلك لأن الخلفية الاجتماعية (والثورات) التي ارتبطت بها (المادة) تاريخياً لا تتوفر لها في هذه الأخيرة.

هذا لا يعني أن الديمقراطية في المجتمع العربي أو بلدان العالم الثالث لا يمكن أن تتحقق، أو تحتاج كي تتحقق إلى سيرورة تاريخية طويلة مماثلة لما حدث في إعداد الديمقراطية الغربية كنمط سياسي جديد، وذلك لتوفر الاحتمالات التالية التي يمكن ترجمتها إلى واقع وبالتالي اختصار الطريق جداً إليها، واحتمال تحويلها بالتالي إلى مسألة عقود بدلاً من قرون.

1 ـ لأن ظهور الديمقراطية الحديثة نفسها يكشف بوضوح عن التحولات الأساسية التي تحتاج إليها كي تكون، وهذا يعني إدراكاً سياسياً يحفز ويوجه العمل السياسي في هذه البلدان، ويركز إمكاناته على تحقيق منظّم موجه لهذه التحولات ويساعد بالتالي على اختصار جذري للطريق إليها. المهم هو إدراك هذه العلاقة والعمل بها. إدراك هذه الضرورة يحرر، عند العمل به، العمل السياسي من التاريخ وقيادته إلى الهدف الذي يريده، فلا يتخبط متلمساً طريقه في ظلام يحيط به.

2 ـ الوسائل التقنية والثقافية الحالية التي تتوفر للعمل السياسي أصبحت رهيبة في فاعليتها عندما يصمم العمل السياسي على استخدامها في تحقيق مقاصده.

3 ـ إعتماد الثورة السياسية الإيديولوجية الجذرية كأداة في إسقاط المجتمع التقليدي في جميع أبعاده والمباشرة رأساً في خلق الأوضاع الموضوعية والذاتية التي تحتاج إليها هذه الديمقراطية كي تكون.

الإنتيليجنسيا العربية تجاهلت هذه الجوانب الأساسية التي وقفنا عندها وخصوصاً ككل مترابط، وبذلك كانت هنا أيضاً، في قضية أساسية أخرى، تعكس عقلية تبشيرية ذاتية تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود.

النضال ضد سياسة
أميركا الصهيونية

هنا، في موقف الإنتيليجنسيا العربية من سياسة أميركا الصهيونية نجد مثلاً ليس فقط واضحاً جداً، بل مُحرجاً جداً عن سقوط هذه الإنتيليجنسيا. فطيلة نصف قرن ونيف كانت هذه الإنتيليجنسيا تنشغل بسياسة أميركا الصهيونية دون الرجوع إلى النظام السياسي الأميركي، فتكتب وتفكر حولها وتتعامل معها وكأن هذه السياسة عائمة في الفضاء دون أية علاقة مهمة بطبيعة هذا النظام والكيفية التي يعمل بها ـ فبدلاً من أن تقف أولاً عند هذه العلاقة فتدرسها وتحللها وفي ضوء ذلك، والنتائج التي تصل إليها، تحدد عملها وتخطط له ضدها، فإن هذه الإنتيليجنسيا كانت باستمرار تتكلم عن مطالبنا كمطالب أخلاقية، كقضية عادلة عقلانية وكأن هذا النظام غير موجود كواقع موضوعي. الكلام كان باستمرار على شرعية المطالب العربية الأخلاقية وعدالتها، وضرورة توضيح ذلك للشعب الأميركي، الكونغرس، والسلطة التنفيذية؛ فكسب هذه القواعد الثلاث التي يقوم عليها النظام الأميركي هو شيء يمكن تحقيقه عندما تدرك هذه الأخيرة أن المطالب العربية مطالب عادلة، أخلاقية وعقلانية، وهذا يعني رجوع أميركا عن سياستها الصهيونية. هذا الموقف كان نتيجة طبيعية لأن تجاهل النظام الأميركي كواقع موضوعي يكشف، ككل واقع سياسي إيديولوجي، عن احتمالات أو جدلية خاصة به تجاه أية قضية يواجهها، ويكون «مسؤولاً» نهائياً عن سياسة أميركا الصهيونية، يعني «تلقائياً» الرجوع إلى هذا الموقع الأخلاقي الذي يكون عندئذ الموقع الوحيد الذي يمكن الرجوع إليه. هذا كان، في الواقع، دعماً غير سباشر لهذه السياسة. «إذ لا يمكن» كما يكتب الفيلسوفان الفرنسيان سيونڤيل، وفيري، «أن نحلّ بالأخلاق ما يدلل الوجود السياسي على

عجز الأخلاق عن حلّه»[1]. هذا الوجود يدل أن الحجة أو الدليل الأخلاقي لا يمكن أن ينتصر على بنية، مصلحة أو سياسة نظام سياسي. فكما أننا لا نستطيع معالجة البطالة، الفقر، الاستثمار الطبقي بالحجة الأخلاقية، كذلك أيضاً لا نستطيع تغيير سياسة أميركا الصهيونية، أو أية سياسة خارجية بحجة كهذه. فعلى الرغم من خمسين عاماً ونيف من سياسة صهيونية حاسمة تمارسها أميركا في خدمة الاحتلال الصهيوني، ورغم جهود متواصلة في تغييرها، فإن الإنتيليجنسيا العربية، وليس فقط الحكومات العربية، استمرت في هذا الخط.

في كتاب «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي؟»[2] حلّلت عشرين عاماً تقريباً طبيعة السلطة التنفيذية أو الرئاسة الأميركية، الرأي العام الأميركي، الكونغرس الأميركي، والنظام الإيديولوجي الأميركي، الكيفية التي يعمل بها كل منها، والمؤثرات التي تتحكم أساسياً بها. في مجرى الكتاب كنت أرجع إلى عدد كبير من الباحثين الأميركيين وإلى ما يقولونه حول طبيعة الرأي العام، الكونغرس، السلطة التنفيذية النظام الإيديولوجي، ثم أخلص إلى القول، إن كان ما يقوله هؤلاء الباحثون حول ذلك صحيحاً ـ وليس هناك أي سبب يدعو بأن لا يكون صحيحاً ـ يجب عندئذ أن نخلص إلى القول بأن هذا الاحتكام غير ممكن. فلكيْ يكون ممكناً يجب أن يكون محايداً أو أن يكون من الممكن أن يكون محايداً؛ ولكن المؤثرات والعوامل التي يخضع لها، والكيفية التي يعمل بها تستثني في طبيعتها ذاتها حياداً كهذا، وأن هذا يعني بالتالي أن المعركة ضد هذا النظام وعلى جميع الجبهات كانت ضرورة تفرض وجودها على الشعب العربي إن هو أراد حقاً تحقيق مقاصده وتحرير فلسطين، وأن هذه الضرورة تفرض، كي تكون جدية وفعالة، تحقيق دولة الوحدة أو قفزة كبيرة، نحوها، لأنه دون هذه الدولة أو القفزة لا يمكن تحقيق التحرير أو أية معركة جدية فعالة نحوه.

لهذا كتبت في المقدمة للكتاب:

«الأطروحة الأساسية التي تدور عليها هذه الدراسة هي القناعة الموضوعية بأن سياسة أميركا الصهيونية تجاه النزاع العربي ـ الإسرائيلي، تتفرع نهائياً من طبيعة النظام السياسي الإيديولوجي الأميركي الذي ينطوي، من هذه الزاوية، على خلل متعدد الجوانب، يسمح

---

(1) Sponville. A. Ferry, L, op. cit.

(2) هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي الإسرائيلي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1986.

للصهيونية بأن تسيطر على سياسته في الشرق الأوسط. لذا، فإن أي تغيير صحيح لهذه السياسة، أو فيها، غير ممكن دون تغير بنية هذا النظام نفسه. فاستمرار هذا النظام يعني حتماً استمرار هذه السياسة.

هذه الدراسة ليست إذن تأريخاً للنفوذ الصهيوني في الولايات المتحدة أو للسياسة الأميركية تجاه النزاع العربي ـ الإسرائيلي، بل تحليلاً للأسباب الرئيسية البعيدة التي تفسر «النفوذ» و«السياسة».

هذا يعني أن الاتجاه إلى إحداث تغيير من هذا النوع عن طريق الاحتكام إلى الرأي العام الأميركي، إلى الكونغرس، أو إلى السلطة التنفيذية، يكون محاولة فاشلة، لأن القضية ليست قضية وقائع مجهولة يمكن عند تقديمها تغيير موقفهم، قضية عدالة يمكن عند عرضها الاقتناع بها والعمل بها، أو حتى قضية مصلحة أميركية عليا تحدد سياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط؛ إنها، على العكس، كانت ولا تزال قضية نظام منغلق لا ينفتح للعمل بوحي هذه المنطلقات تجاه النزاع العربي ـ الإسرائيلي، هذا يعني، بدوره، أن معركة تحرير فلسطين تفرض، إن صحت هذه الأطروحة ـ وهي صحيحة في قناعتي العلمية ـ مجابهة سياسية وإقتصادية وحتى عسكرية شاملة وأن جدية المعركة تفرض جدية هذه المجابهة...

إننا لا نستطيع أن نتوقع من السياسيين الأميركيين مقاومة السياسة الأميركية الصهيونية، لأن هذه المقاومة تعني في الوقت نفسه تحدي النظام الأميركي في بنيته السياسية ـ الإيديولوجية، النظام الذي يشكلون جزءاً منه. هذا يعني، بكلمة أخرى، «ثورة» يقومون بها ضد أنفسهم، ولكن هذا يعني بدوره «ثورة» ضد النظام نفسه، وهي «ثورة» إن قاموا بها، فهي تخرجهم منه، وبالتالي تجردهم من موقعهم فيه، الموقع الذي يفترض أن يكون أساساً لهم في مقاومة تلك السياسة...

لهذا، فإن تغييرها (أي السياسة الصهيونية) يعني ويفترض تغيير هذا النظام نفسه، يجدده، بشكل يطهّره من جوانب هذا الخلل التي تسمح بتطويعه لخدمة الصهيونية، واستخدامه في مساندة أغراض دولة أجنبية تتناقض مع مصلحة أميركا نفسها...

منذ أربعين عاماً تقريباً والعرب يعيدون الأسطوانة نفسها: (أي تغيير سياسة أميركا الصهيونية عن طريق شرح عدالة المطالب العربية، عقلانيتها وضرورتها الأخلاقية). فعلى الرغم من أن سياسة أميركا الخارجية في الشرق الأوسط كانت أبداً سياسة صهيونية، . وعلى الرغم من أن أعمال هذه السياسة كانت تدل بوضوح على أنها تزداد تأييداً لإسرائيل مع الوقت... فإنهم كانوا... يتوقعون خيراً ويستبشرون!.. وهم لا يزالون يتوقعون خيراً

ويرحبون ويستبشرون بينما ضربات العدوانية التوسعية الإسرائيلية تتوالى عليهم دون انقطاع وبشراسة تتزايد مع الوقت. . .

حتى الآن لم يحدث أي تغيير ذي قيمة في السياسة الأميركية الصهيونية، في الكونغرس أو في الرأي الأميركي العام. هذه السياسة لا تزال ترسم خطوطها كامتداد للإرادة الصهونية.

هذه النتائج كانت، في الواقع، نتائج كنت قد وصلت إليها، كما أشرت في المقدمة نفسها، في تحليل مماثل قبل ذلك بعشرين عاماً، في بحث نشرته في «دراسات عربية» بعنوان «أزمة الدعاية العربية في الولايات المتحدة»، عدد حزيران، 1965، خلصت منه، في الواقع، إلى القول بضرورة سحب مكاتب الإعلام العربية من أميركا، ونقلها إلى أميركا اللاتينية، آسيا وإفريقيا، وذلك ليس فقط لأن ليس هناك فائدة من وجودها، بل لأن وجودها للعمل على تغيير الرأي العام الأميركي لمصلحة المطالب العربية وبالتالي تغيير سياسة أميركا الصهيونية يعمل على تمييع معركة التحرير وتوجيهها في طريق مسدود، في طريق غير الطريق الذي يجب على هذه المعركة الاتجاه فيه وهو معالجة الضعف العربي بدولة الوحدة أو بقفزة كبيرة نحوها. جريدة «الثورة» في بغداد، نشرت في ذلك الوقت هذا البحث بشكل متسلسل في بعض أعداد يوليو (تموز) 1965. جريدة «الخليج العربي» أعادت نشره أيضاً في بعض أعداد أبريل (نيسان)، في 23، 24، 26، عام 1981.

في مقال نشرته «قضايا عربية». بيروت، عدد مارس (آذار) 1981، بعنوان «نظرة نديم البيطار إلى التاريخ والوحدة ومستقبل الصراع العربي ـ الإسرائيلي» للمستشرق الإيرلندي، باسيل كولينز، الذي كتبه تلبية لطلب منها، أشار الكاتب إلى أن سياسة أميركا الخارجية تجاه هذا الصراع منذ صدور ذلك البحث، عام 1965، تدل بوضوح على صدق النتيجة والتوقعات التي خلصت إليها. إن كولينز نشر، في الواقع، كتاباً فيما بعد ـ بالإنكليزية ـ ينطلق من ذلك البحث وتحليله، يتابع في ضوئه سياسة أميركا منذ عام 1965، أي تاريخ نشره، إلى عام 1982، ويدلل فيه على صدق التحليل الذي قدمته فيه وصحة التوقعات التي خلصت إليها. إن إحدى النتائج التي يخلص إليها أيضاً كانت مماثلة لنتيجة خلصت إليها في كتاب هل «يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي» وهي أن سياسة أميركا كانت تزداد مع الوقت تأييداً لإسرائيل، تراجعاً أمامها، وخضوعاً لسياستها، وذلك لأن كل رئيس جديد يجد أنه لا يستطيع بأن يقف حيث وقف الرئيس السابق في تأييد إسرائيل، وأن عليه أن يتجاوز ذلك في درجة هذا التأييد خدمة لمصالحه ومصالح حزبه السياسية.

رغم نصف قرن من هذه السياسة الصهيونية الأميركية التي كانت تزداد صهيونية مع الوقت كانت الإنتيليجنسيا العربية تتابع الخط نفسه ولا تقف أبداً كي تتساءل عن علاقة هذه السياسة بطبيعة النظام السياسي الأميركي. إنها لا تزال أيضاً، رغم اعتراض عام ومقاومة واسعة فيها للتطبيع وما وصلت إليه معركة تحرير فلسطين من هزيمة واستسلام ـ لا تزال دون أية استراتيجيا موضوعية عقلانية تنظّم مقاومتها وتخطط لهذه المعركة. هذا كله ـ النقص الأول والنقص الثاني ـ يعود نهائياً إلى العقلية التبشيرية التي تنطلق منها وترجع إليها. إن عقلية تتجاوز الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود لا يمكن أن تدرس سياسة أميركا الصهيونية من هذه الزاوية أو أن تخطط لاستراتيجيا من هذا النوع، لأن هذا يعني الانطلاق من الواقع، الرجوع إليه، والعمل بالاتجاهات والانتظامية الموضوعية التي تحركه، الإمكانات والاحتمالات التي تكشف عنها والحدود التي يجب التقيد بها. الذين يعارضون ويقاومون يصنعون ذلك نتيجة انفعالات سليمة بسياسة أميركا الصهيونية وردود فعل صحيحة عليها، ولكن ليس نتيجة إدراك عقلاني علمي لهذه السياسة كنتيجة تترتب على طبيعة تكوين النظام السياسي الأميركي.

* * *

هذه وقائع أدركها معلقون أميركيون عديدون فكتبوا حولها ونبّهوا إليها أو حتى حذّروا منها. إنني هنا أرجع إلى بعض ما يتعلق منها فقط بالإدارة الأميركية الأخيرة في العقد الأخير من القرن العشرين، وهي إدراة الرئيس كلينتون، وذلك زيادة في الإيضاح، وكدليل إضافي يتميز بقيمة خاصة على ما خلصت إليه من نتائج. إنني أذكرها دون أي تعليق لأنها لا تحتاج إلى أي تعليق.

عندما قام الرئيس الأميركي كلينتون بزيارة تاريخية للمناطق الفلسطينية حدث، كما كتب سكوت پيترسون، تحوّل واضح استوقف انتباه المعلقين الصحفيين. فحيث كان الناس يحرقون الأعلام الأميركية بسبب التحالف الوثيق بين أميركا وإسرائيل ارتفعت هذه الأعلام ترحيباً وتقديراً. فدور أميركا «كوسيط صادق» كان يؤكدّ، وكلينتون أصبح «صديقاً» يثقون به.

ولكن بعد بضعة أيام رجع الناس إلى حرق هذه الأعلام احتجاجاً على سياسة أميركا التي اكتشفوا أنها لا تزال كما هي»[1].

(1) Peterson, S, Christian Science Monitor, December 22/1998.

آخرون يعجبون، في الواقع، من النفوذ الكبير الذي تتمتع به الولايات المتحدة رغم سياستها الصهيونية». «في ضوء دعمنا الحاسم لإسرائيل منذ عام 1948، من الغريب حقاً أن نمارس»، كما كتب پات هولت «هذا القدر الكبير من النفوذ في البلدان العربية»[1].

ستيفن زونيس، أحد كبار الباحثين المختصين بشؤون الشرق الأوسط يختصر بمقال مركز سياسة أميركا التي ترتبط كلياً بالإرادة الصهيونية، والتي تزايدت صهيونية وخضوعاً لهذه الإرادة في الإدارة الأمريكية الأخيرة إدارة الرئيس كلينتون. فهو يكتب «المحللون كانوا يحذّرون منذ مدة طويلة أنه رغم تقدم بطيء ثابت في محادثات السلام في الشرق الأوسط، لا يزال هناك خطر جدي بانهيار ممكن لعملية السلام. ولكن التهديد الأكبر قد لا يأتي من المتطرفين الإسلاميين أو اليهود، تردد إسحق رابين في إجراء تسوية، أو في أوتوقراطية قيادة ياسر عرفات. إنه قد يأتي من سياسة حكومة الولايات المتحدة». أما الوقائع التي تدعوه بأن يخلص إلى هذه النتيجة فهي:

1 ـ جميع حكومات العالم، ما عدا حفنة منها، تدعم الحل الذي يقول بإقامة دولتين، أي دولة فلسطينية ودولة إسرائيلية. ولكن الإدارة الأميركية، إدارة الرئيس كلينتون، متصلبة في معارضتها لقيام دولة فلسطينية. الفلسطينيون يطالبون فقط بالضفة الغربية وغزة ـ فقط 23 في المائة من فلسطين، وأقل من نصف ما منحته لهم الأمم المتحدة عام 1947. ولكن الرئيس كلينتون يقول، حتى هذا كثير جداً.

2 ـ إدارة الرئيس كلينتون هي، في الواقع، الإدارة الأميركية الأولى التي تشير ضمناً بأن الضفة الغربية وغزة هي مناطق متنازع عليها، مما يعني أن الإسرائيليين والفلسطينيين يتمتعون بحق متماثل بالمطالبة بهذه الأرض بدلاً من الاحتفاظ بوجهة نظر المجتمع الدولي: بأن المنطقتين هما مناطق تحت الاحتلال العسكري الأجنبي. إن الولايات المتحدة امتنعت أخيراً حتى عن التصويت على مقطع من قرار لمجلس الأمن لأنه استخدم عبارة مناطق فلسطينية محتلة.

3 ـ إدارة كلينتون أعلنت ضمناً أيضاً أن القدس الشرقية وما يجاورها، والتي استولت عليها إسرائيل في الضفة الغربية عام 1967، يجب أن تبقى تماماً كجزء من إسرائيل. هذا يتناقض مع الموقف الذي اتخذته كل إدارة أميركية سابقة، والذي أكدته تكراراً عدة قرارات صدرت عن مجلس الأمن.

---

(1) Holt, P. Idle Threats Undermine U.S. In Mideast and Everywhere Else. Christian Science Monitor, aug. 24/1994.

4 ـ معظم المراقبين يدركون أن أحد الحواجز الأساسية ضد السلم الإسرائيلي الفلسطيني هو انتشار المستوطنات الإسرائيلية غير القانونية في المناطق المحتلة، ولكن إدارة كلينتون ـ وهنا أيضاً على عكس كل إدارة أميركية سابقة ـ لم تعارض توسع المستوطنات الموجودة، ورفضت القول بأنها غير قانونية. فعلى الرغم من أن قرارات مجلس الأمن السابقة دعت إلى سحب هذه المستوطنات مباشرة، فإن الولايات المتحدة تؤكد بأن وضعها النهائي يجب أن لا يكون حتى موضوعاً للنقاش لمدة عامين على الأقل.

هذا التكتيك يعطي الحكومة الإسرائيلية وقتاً تخلق فيه وقائع إضافية وذلك باستعمار أرض أخرى في الضفة الغربية.

5 ـ إدارة كلينتون منعت الأمم المتحدة من إرسال قوات أمن لحماية الفلسطينيين من المستوطنين المتطرفين الذين تسلحهم وتدربهم الحكومة الإسرائيلية والذين يمارسون الإرهاب روتينياً ضد السكان.

6 ـ كلينتون تجاهل حتى القانون الأميركي الذي يفرض على الإدارة أن تحسم تكاليف أي إنماء يهودي إضافي في المناطق المحتلة من الضمانة الأميركية لقرضٍ من عشر مليارات دولار لإسرائيل تمّ التوقيع عليه عام 1992.

7 ـ بما أن حركة السلام في إسرائيل ضعيفة نسبياً، فإن الضغط الداخلي غير كافٍ كي يرغم حكومة رابين بأن تتخذ الخطوات الضرورية للسلام: العمل بموجب قرارات مجلس الأمن ومنح الفلسطينيين استقلالهم. إن الضغط المضاد الفعال الوحيد يجب أن يأتي من الولايات المتحدة التي توفر الدعم العسكري، الإقتصادي، والديبلوماسي. أعضاء الفريق الإسرائيلي المفاوض في واشنطن طلب سراً من إدارة كلينتون بأن تدفع رابين علناً إلى تسوية أكبر كي يعطيه تغطية سياسية كافية للقيام بالتنازلات الضرورية. ولكن البيت الأبيض رفض.

أما السبب الذي يفسر هذا كله، فإنه يعود إلى نفوذ اليهود. بعض المدافعين عن إدارة كلينتون يقولون إن الضغط من اليهود الأميركيين هو الذي يفسر هذا الموقف المتصلب»[1].

بعد أن تشرح كيف أن إسرائيل تبني شبكة واسعة من الطرقات التي تربط بين

(1) Zumes, Stephen, U.S. Policy at Odds With a Just Mideast Peace. The Christian Science Monitor aug 24/1994.

المستوطنات اليهودية، وتعزل الفلسطينيين في مناطق منفصلة، تكتب المعلقة المعروفة هيليتا كوبان بأن «الولايات المتحدة لا توجه أي نقد أبداً ـ بأنها على العكس تعطي دعماً لا سابق له ـ لإسرائيل المشغولة بخلق «بانتوستانات»(*) (Bantustans) فلسطينية مكّونة، كسابقاتها الإفريقية كي تمنع عنها أسس النمو...». . . إنها تعطي استغلال الماء كمثل على هذه السياسة الأميركية، فتكتب «إن إسرائيل فرضت على السكان الفلسطينيين منذ احتلال الضفة الغربية عام 1967 قدراً معيّناً من الماء لا يمكن لهم تجاوزه، ولكن في الوقت نفسه، وذلك كانتهاك كلي لمعاهدات جنيف، أخذت تضخ الماء لاستخدامه من قبل شعبها، وهذا كان يعني أنها تركت للفلسطينيين أقل من 20 في المائة فقط، وذلك من ماء كانت تضخه من أرضهم». ثم تخلص في مقالها إلى القول «متى يمكن، إن كان هذا ممكناً أبداً، للولايات المتحدة أن تبدأ بالقيام بدور مساعد، يقوم على الإدراك بأن السلام يتطلب احتراماً للكرامة الإنسانية، وعنصراً قوياً من العدالة؟»[1].

في مجرى كلامهما عن العقوبات الجماعية القاسية التي تقوم بها إسرائيل ضد الفلسطينيين يكتب أرنسون، مدير «مركز السلم للشرق الأوسط» في واشنطن، وياتل، رئيس المركز، ومساعد وزير خارجية سابق لقضايا الشرق الأدنى، بأن «إدارة كلينتون أعطت إسرائيل حرية عمل تامة في ممارسة سياسة انتقام ضد الشعب الفلسطيني بكامله.. وهذا قاد واشنطن إلى الموافقة على تشجيع أعمال ينكرها القانون الدولي، وتتناقض مع رؤية كل فلسطيني ديمقراطي يعيش في سلام مع جاره إسرائيل»[2].

في مايو استخدمت أميركا حق الفيتو ضد قرار مجلس الأمن بإدانة مصادرة إسرائيل لمائة وثلاثين أكر (acres) من الأرض الفلسطينية في القدس الشرقية العربية. صحيفة الكريستيان مونيتور الأميركية، وهي صحيفة معروفة ومحترمة جداً ليس فقط في أميركا بل خارجها أيضاً كتبت في تعليق على ذلك «هذا شيء شاذ جداً يقوم به بلد يقدّر كثيراً حقوق الملكية كالولايات المتحدة»[3].

عندما حاول الكونغرس الأميركي في مايو، 1995، الضغط على الإدارة الأميركية بنقل

(*) هذه الكلمة تشير إلى مناطق ذات حكم ذاتي محلي جزئي أُفردت للسكان السود في إفريقيا الجنوبية أثناء السيطرة العنصرية التي كان يمارسها السكان الأوروبيون.

(1) Helena Cobban, Two States Solution Crumbles Under West Bank Construction, The Christian Science Monitor, aug. 10/1995.

(2) The Christian Science Monitor, April 12/1996.

(3) The Christian Science Monitor, May 12/1996.

السفارة إلى القدس، كتب المعلق الأميركي، جورج موفيت بأن «محاولة نقل السفارة تشكل شاهداً على رغبة الحزبين الشديدة في التودد للأصوات اليهودية الانتخابية في الإعداد لانتخابات الرئاسة عام 1996»[1].

«الإيكونوميست» كانت تشير إلى هذا النفوذ اليهودي في صنع سياسة أميركا الصهيونية عندما كتبت «عندما يقف بيريز (رئيس وزراء إسرائيل) إلى جانب الرئيس كلينتون في البيت الأبيض، وذلك في زيارة رسمية لأميركا في مايو، 1996، فيمدح جهوده في صنع السلام، ويقول بأن العالم يصبح مكاناً أحسن بهذا النوع من السياسة، وهذا النوع من القيادة، فإننا نستطيع أن نشعر بأن قبضة السيد كليتون على الأصوات اليهودية قد أصبحت محكمة»[2].

الإيكونوميست كتبت أيضاً بعد غارة إسرائيلية عنيفة على جنوب لبنان «بأن السيد كلينتون لا يقل تشدداً عن الإسرائيليين أنفسهم، عندما يدلل بأن حزب الله وحده مسؤول عن الضحايا المدنية، وذلك لأنه جذب النار الإسرائيلية»[3].

المعلق أندوني يكتب بأن الفلسطينيين اكتشفوا في مجرى المفاوضات أن اقتراحات أميركا «. . . تعكس دعماً أميركياً لمصالح إسرائيل. . من السخرية، في الواقع، أن الفلسطينيين، وخصوصاً الناطقة بلسانهم، حنان عشراوي، هم الذين كانوا يضغطون علناً وشخصياً على أميركا بأن تمارس دوراً أكثر نشاطاً ومباشرة في المفاوضات. الفلسطينيون فكروا أن الولايات المتحدة ستضغط على إسرائيل للعمل بقرارات مجلس الأمن التي شكلت أساس محادثات السلام». وبعد أن يشير بأن وزير خارجية أميركا، باكر. أكد عند بداية المفاوضات للأطراف المشاركة فيها، في أكتوبر عام 1991، بأن مصالحهم ستجد تمثيلاً صحيحاً لها، وكيف أن وزير خارجية إدارة كلينتون، كريستوفر، كرر هذا التأكيد فيما بعد، يكتب «أن الفلسطينيين رحبوا بهذا الالتزام، ولكنهم أصيبوا سريعاً بالخيبة. ففي الدورة التاسعة من المفاوضات التي بدأت في 27 أفريل، 1993، أوضح الأميركيون لهم أن عليهم صياغة بنود المفاوضات مع الإسرائيليين وأن لا يتوقعوا من واشنطن أن تمارس أي ضغط على إسرائيل. . . في بداية الدورة العاشرة، الشهر الماضي. قال الرسميون الأميركيون للفلسطينيين بأن تعهدات رسائل وزير الخارجية، جايمس باكر، غير قابلة للتطبيق. ثم يضيف أن أميركا قدمت بعد ذلك مبدأين للعمل بهما. «في الأول تقول أميركا ضمناً إن قصد المفاوضات لم يكن تحقيق قرار 242، على الرغم من أن المفاوضات كانت مبنية عليه»؛ أما

---

(1) The Christian Science Monitor, May 17/1995.

(2) The Economist, May 4/1996. p.30.

(3) The Economist, May 4/1996 p.13.

بالنسبة للمبدأ الثاني الذي اقترحته أميركا في آخر الدورة العاشرة، فكان «يقدم أُسُساً للمحادثات لا تقوم على قرارات الأمم المتحدة، وبذلك يجرد الفلسطينيين من إحدى النقاط القليلة التي يرجعون إليها في تصحيح التفاوت في الوضع... الفلسطينيون هاجموا ذلك بأنه انتهاك لمبدأ الأرض مقابل السلام الذي قامت عليه المحادثات من البداية»... ولكن كان يجب على الفلسطينيين أن لا يفاجأوا بهذا، وذلك لأن «واشنطن نفسها كانت تؤكد لمدة طويلة بأن العرب، وخصوصاً الفلسطينيين، يجب أن لا يتوقعوا منها أن تزيد أي نوع من الضغط كي تفرض على إسرائيل الانسحاب من المناطق التي احتلتها منذ عام 1967؛ الرسميون الأميركيون قالوا أيضاً إنهم لن يوافقوا على أية إجراءات دولية أو من جانب واحد تنشغل بالمعاملة الإسرائيلية للفلسطينيين». بعد أن يذكر كيف أن امتناع أميركا عن التصويت على قرار للأمم المتحدة يصف الضفة الغربية وقطاع غزة كأرض محتلة، ويؤكد من جديد أن القدس الشرقية جزء من الأرض المحتلة، يذكر أن هذا «سبّب رعباً في منظمة تحرير فلسطين... وأثار غضباً في العالم العربي وخصوصاً في الأردن... لأن ذلك يبدو متناقضاً مع مبدأ السيادة الفلسطينية التي يُفترض تحققها فيما بعد... ويعزز مخاوف منظمة تحرير فلسطين بأن الولايات المتحدة يمكن أن تحاول فعلاً أن تحول دون قيام هذه السيادة...»[1]. إن تصريحات وزارة الخارجية فيما بعد، وفي مجرى التسعينات كانت توحي باستمرار في غموضها بأن الولايات المتحدة كانت تتراجع عن مبدأ «مبادلة الأرض بالسلام» الذي قامت عليه المفاوضات.

في عام 1996، عام الانتخابات الرئاسية علّق سكوت بيترسون «أنه على الرغم من التزام الرئيس كلينتون القوي بتحقيق السلام، فإن العرب يشعرون بخيبة لأنه لم يعدّل السياسة المتطرفة التي يتّبعها نتنياهو، رئيس وزراء إسرائيل... ولكن المحللين والرسميين الأميركيين يقولون إن أي جهد من قبل كلينتون للضغط على نتنياهو يستدعي ردة فعل عنيفة من قبل الكثيرين من اليهود الأميركيين في بعض الولايات الانتخابية الرئيسية... النتيجة هي عملية سلام تعتبر الآن جامدة بسبب السياسة الأميركية الداخلية»[2]. عندما قام نتنياهو بأول زيارة

---

(1) Lamis Andomi, PLO Calls Israeli offers on security insuffiecent. The christian science Monitor March 24/1994.

-L. Andomi, U.S. Envoy To Try To Salvage Mideast Talks, The Christian Science Monitor, July 7/1993.

(2) Peterson, Scott, U.S. Election Stalls Mideast peace The Christian Science Monitor, July 22/ 1996.

رسمية لواشنطن إثر انتخابه، ألقى خطاباً في الكونغرس أعلن فيه أن القدس لن تجزأ، وسوف تبقى موحدة دائماً كعاصمة إسرائيل الخالدة. أما رد الكونغرس الذي كان يجب أن يكون الامتعاض على الأقل، لأن تصريحاً كهذا يتناقض مع قرارات مجلس الأمن التي شاركت فيها أميركا نفسها، فإنه كان وقوف الأعضاء «تقديراً واحتراماً» وهم يصفقون له تصفيقاً حاداً وطويلاً! . . .

بعد أن يشير إلى الأسباب التي تتعارض مع مصلحة أميركا وشرعية القرار الذي أصدره الكونغرس بمعاقبة الشركات الأجنبية في كندا وأوروبا الغربية التي تتعامل مع ليبيا وإيران (وكوبا)، يكتب المعلق دافيد نيوسم «بأنه لم يكن لأميركا أي خيار بذلك بسبب الضغط الذي مارسه اللوبي اليهودي»[(1)]. ومعلق آخر يكتب بأن حلفاء أميركا يرفضون هذا القرار «ويرون أن هذا القرار يعكس سياسة أميركا الانتخابية»[(2)]. نيوسم يكتب أيضاً أنه عندما زار نتنياهو واشنطن لأول مرة بعد أن أصبح رئيس وزراء، وذلك للالتقاء بكلينتون، «بأن اللقاء هو لقاء تعارفٍ بينه وبين الرئيس كلينتون الذي كان يتجه في مجرى ذلك إلى الناخبين اليهود»[(3)]. كريستوفر وزير الخارجية في ذلك الوقت، أعلن بأن أميركا ستتكيف مع سياسة ليكود الجديدة، أي سياسة نتنياهو.

الأعضاء الرئيسيون في الوفد الأميركي الذي يُفترض به التوسط بين الوفدين العربي والإسرائيلي في مفاوضات السلام في واشنطن كانوا، في الواقع، من اليهود. إن أحد المعلقين كتب أن أحد القادة الفلسطينيين أشار أن ذلك يوحي بأن الوفد الفلسطيني كان يتفاوض في الوقت نفسه مع وفدين من اليهود[(4)].

في حرب الخليج، الرئيس بوش كان دقيقاً في تحديد الأسباب التي دعت إلى المغامرة بالجيش الأميركي: إخراج «الغزاة» العراقيين من الكويت، حماية منابع البترول، والدفاع عن إسرائيل[(5)].

---

(1) Newsom, D, Boycotts May Boomerang on U.S. The Christian Science Monitor, July 10/ 1996.

(2) Marquand, Robert, The Ugly American Is Back The Christian Science Monitor June 21/ 1996.

(3) Marquand, R. Netanyahu Visit, The Christian Sience Monitor, July 8/1996.

(4) M. Fandy, Security For All. The Christian Science Monitor. March 12/1997.

(5) The Christian Science Monitor, March 12/1997.

عندما أكدت سوريا بأن على إسرائيل أن تنسحب من جميع الأرض التي احتلتها في الجولان، «فإن إدارة كلينتون أدانت دمشق لأنها لم تكشف عن مرونة في الوصول إلى حل مع إسرائيل»[1].

«ليس هناك من بلد في العالم يشعر»، كما يكتب غراهام فولر، أحد كبار الإخصائيين الأميركيين بقضايا الشرق الأوسط، «أننا متوازنون في علاقاتنا العربية الإسرائيلية. نتنياهو يشير سلباً وبازدراء إلى موقف أميركي ما فتسرع الولايات المتحدة إلى الرجوع عن عملية السلام بكاملها»[2].

المقاطعة العربية الإقتصادية ضد إسرائيل كانت، كما تكتب هيلين موترو، «نجاحاً مدهشاً لمدة طويلة. شركات بارزة عالمياً مثل كوكولا كانت غائبة بشكل بارز من إسرائيل. كلمات «من صنع اليابان» كانت غير موجودة. هذا استمر حتى عام 1977 عندما تدخلت أميركا فأصدرت قانوناً يجعل مشاركة الشركات الأميركية في المقاطعة عملاً غير قانوني، وهذا دفع إلى استرخائها»[3]. الإدارة الأخيرة، إدارة كلينتون طلبت من العرب، كسابقاتها، إنهاء الحصار الإقتصادي ضد إسرائيل ولكن ـ كسابقاتها أيضاً ـ دون أن تطلب من إسرائيل إنهاء احتلالها للأرض العربية في فلسطين أو لبنان. «إن مجلس الأمن نفسه الذي قام بحرب ضد العراق وفرض عليه عقوبات إقتصادية لأنه رفض العمل بالقرارات التي أصدرها في أعقاب غزو الكويت يخسر نظره عندما ترفض إسرائيل العمل بقراراته»[4]. هذا كان أساسياً نتيجة تدخّل الولايات المتحدة وضغوطها.

هذه السياسة الأميركية الصهيونية التي تركز على خدمة إسرائيل تمتد إلى كل دولة تعاديها. فالحظر التام الذي أعلنته أميركا ضد إيران، مثلاً، يعود كما يكتب مساعد لوزير الخارجية الأميركية سابقاً، إلى هذه السياسة. «إن عمل الولايات المتحدة يمكن أن يدرك تماماً فقط في قصد موضوعي أساسي لسياسة واشنطن في الشرق الأوسط وهو أمن إسرائيل. أما السبب الذي تذكره واشنطن وهو خطر وصول إيران إلى صنع القنبلة الذرية، فإنه سبب لاغٍ، والدليل على ذلك هو أن الدول الأوروبية التي تحتاج إلى البترول العربي أكثر من

(1) Precht, Henry, Doing The Lock step On Israel, The Christian Science Monitor, aug. 19/2000.
(2) The Christian Science Monitor, aug. 24/1998.
(3) Helen Schary Motro. Mideast Boycott, The Christian Science Monitor, October 20/1999.
(4) Brecher, J, op. cit.

الولايات المتحدة واليابان، وحتى جيران إيران، دول الخليج، لم توافق واشنطن في ذلك»[1].

بعد الغارة الجوية المدمرة التي قام بها الاحتلال الإسرائيلي على مخيم في جنوب لبنان تشرف عليه قوات الأمم المتحدة نفسها، والتي قضت على أكثر من مائتي قتيل وشردت مئات صرح دي شاريت، وزير خارجية فرنسا، الذي جاء إلى لبنان للمشاركة في صياغة حل ما للقتال في الجنوب، صرح «أن الاقتراحات الأميركية كانت، في الواقع، تمثّل المطالب العليا التي قدمها الإسرائيليون، ولكن لا يمكن الوصول إلى اتفاق إن لم تؤخذ وجهة نظر الآخرين بالاعتبار»[2]. ولكن بما أن الولايات المتحدة كانت تدعم ضمناً حملة الغارات (على لبنان) فإن الإسرائيليين لم يشعروا بأي حافز يُذكر على متابعة حل ديبلوماسي. إن إسرائيل رفضت في البداية أن تستقبل، في الواقع، المبعوث الفرنسي... عندما تحقق الإسرائيليون أن سلماً منفصلاً مع لبنان غير ممكن، جندوا الولايات المتحدة لإقناع سوريا بأن تعقد اتفاقاً جديداً... ولكن رغم ضغط كبير من وارن كريستوفر، وزير الخارجية الأميركية رفض السيد الأسد أن يتراجع، ولهذا شرح كريستوفر للإسرائيليين أن عليهم بالتالي القبول بالوضع كما كان قبل الغارة»[3].

أميركا رفضت في الواقع قرار هيئة الأمم المتحدة الذي ينتقد غارة إسرائيل الجوية هذه على بلدة قانا. جمعية «العفو الدولي» (Amnesty International) أصدرت فيما بعد تقريراً ينتقد إسرائيل بعبارات أكثر شدة وصراحة، ويتهمها بأن هدفها كان هؤلاء المدنيين أنفسهم، مما يعني جريمة حرب في القانون الدولي.

أميركا رفضت أن تنتقد محاولة نتنياهو بإعادة النظر في شروط عملية السلام أو مبدأ مبادلة الأرض بالسلام الذي قامت عليه المفاوضات. إدارة كلينتون تراجعت، في الواقع، عن نقد توسيع المستوطنات الإسرائيلية في الأرض المحتلة. إن إسرائيل كانت في مجرى المفاوضات تتابع إقامة المستوطنات والمساكن في الأرض المحتلة رغم قرارات مجلس الأمن بالامتناع عن ذلك. ولكن أميركا، أو إدارة كلينتون، كانت لا تسكت فقط بل تمارس

---

(1) Newsom, David, Behind Iran Embargo Lies Israel's security. The Christian Science Monitor, May 24/1995.

(2) The Christian Science Monitor, May 2/1996.

(3) Zumes, Stephen, The Dangers of Miscalculation in The Middle East, The christian Science monitor, May 3/1996.

حق النقض كلما حاول المجلس إصدار قرار بالامتناع عن ذلك أو ينقد ما يحدث. «هناك نكتة إسرائيلية تقول إن السياسي الأكثر شعبية في إسرائيل، الذي يمكن انتخابه بسهولة في انتخابات 29 مايو، 1996، ليس رئيس الوزراء بيريز، نتنياهو، قائد حزب الليكود، بل هو الرئيس كلينتون... كلينتون كان يعمل وكأن رسالته الخاصة في الحياة هي مساعدة إسرائيل في أوقاتها المضطربة في الوصول إلى السلام»[1].

في أفريل (نيسان) عام 1994 «امتنعت أميركا» كما يشير زونيس عن التصويت على قرار لمجلس الأمن يدين مذبحة الجامع في الخليل، لأنها اعترضت على فقرة في القرار يشير إلى الجزء العربي من القدس كأرض محتلة.

إسرائيل سيطرت عسكرياً على النصف الشرقي من القدس عام 1967، ثم ضمته إليها بعد ذلك بقليل. هذا العمل أُدين من قبل الجمعية العمومية، ومجلس الأمن في الأمم المتحدة، وأميركا انضمت آنذاك إلى المجتمع الدولي كله تقريباً في الإعلان أن هذا الضم كان لاغياً وباطلاً. الرؤساء الأميركيون، من نيكسون إلى بوش، أعلنوا أن القدس جزء من المناطق المحتلة التي تخضع لقرارات مجلس الأمن، 242 و338، التي تدعو إلى انسحاب إسرائيل من الأراضي العربية التي احتلتها عام 1967 وذلك مقابل ضمانات سلام من قبل جيرانها العرب»... ثم يضيف بأن «سياسة إدارة كلينتون حول القدس تهدد معاً سلطة الأمم المتحدة ومبادئ أساسية في القانون الدولي. إنها تعرّض للخطر عملية السلام....

إننا قد نفكر بأن سياسة كهذه تخلق نقمة في الكونغرس الذي تحدى السياسة اللامسؤولة التي مارستها إدارات أمريكية سابقة في أميركا الوسطى وإفريقيا؛ ولكن بدلاً من ذلك كان الكونغرس يضغط على كلينتون... فاثنان وثمانون في مجلس الشيوخ وقّعوا على رسالة تدعو الولايات المتحدة ليس فقط للامتناع عن التصويت، بل لممارسة حق الڤيتو ضد قرار صدر أخيراً عن الأمم المتحدة يشير إلى القدس كأرض محتلة، على الرغم أنه كان من الواضح أن عملاً كهذا سيقود إلى انهيار كامل لمحادثات السلام...»[2].

منذ بدايتها كان من الواضح كما تكتب هيلينا كوبان، أن إدارة كلينتون وضعت سياستها حول النزاع العربي الإسرائيلي في يد مناصرين لإسرائيل. «فهناك مؤشرات عديدة في هذه

---

(1) Pressman, Jeremy. Why a liknd victory Wouldn't Bury The peace. The Christian Science Monitor May 23/1996.

(2) Zumes, stephan, Clinton On the Wrong side of Jerusalem, The Christian Science Monitor, April 27/1994.

الإدارة بأن سياسة الشرق الأوسط توجه من قبل أصدقاء جهة واحدة»[1].

المعلق بريشت يكتب «الأميركيون يهمهمون نغم واشنطن طالما أنه نغم إسرائيل». ثم يتساءل. «لماذا نجد أن السياسة الأميركية تتخذ هذا الموقف؟... لماذا يجد الأوروبيون أنفسهم، وليس فقط شعوب الشرق الأوسط، أن واشنطن متحيزة جداً في دعمها لإسرائيل؟». إنه يجيب بأن:

«السبب الأول والأهم هو سلطة اللوبي الصهيوني، المالية والسياسية. إقرأ حول هذا ما كان يقوله مسؤولون سابقون عن السياسة الأميركية». إنه يقدم الأمثلة التالية:

«الرئيس جيمي كارتر: الرئيس السادات كان يطلب مني باستمرار أن أمارس ضغطاً قوياً على إسرائيل، ولكنني لا أستطيع القيام بذلك لأنه يعني انتحاراً سياسياً شخصياً لي.

بريزينسكي، مستشار كارتر حول الأمن القومي الذي قال، إن كيسينجر قال لي بأننا يجب أن نهيّئ أنفسنا لهجوم كاسح من اليهود، وهو شيء تعرّض له هو نفسه (كيسينجر يهودي، وكان وزير خارجية في إدارة نيكسون) ماكفرلان روبرت، مستشار ريغن للأمن القومي قال، إننا كنا نُستثمَر من قبل رئيس وزراء (بيجن، رئيس وزراء إسرائيل) كان يعتقد، كما يبدو، أنه يجب تأمين مصلحة إسرائيل الحيوية دون الاهتمام برئيس الولايات المتحدة، لأن كل ما يحتاجون إليه من الولايات المتحدة يمكن أن يؤمن عن طريق ممارسة نفوذهم على الكونغرس الأميركي.

روڤن فرانك، الرئيس السابق لشركة الإذاعة الوطنية (NBC) يقول إن أصدقاء إسرائيل الأميركيين الأقوياء وذوي الخبرة وقفوا وقفة غاضبة ضد وسائل الإعلام وخصوصاً N.B.C بسبب نقلها التصويري للغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982»[2].

حتى عندما يحمل الرئيس الأميركي كراهية كبيرة لليهود، ويدرك تماماً خطرهم، فإنه يجد نفسه مضطراً ليس فقط أن يسكت، بل أن ينتصر لهم نتيجة الضغوط والمصالح السياسية. الرئيس نيكسون يوفر لنا مثلاً واضحاً على هذا. ليونارد جارمنت يكتب في هذا السياق:

«إن الأشرطة التي كان يستخدمها نيكسون لتسجيل أحاديثه ومحادثاته اليومية تدل بوضوح على كراهيته لليهود. فهو يتحدث حديثاً صاخباً عن اليهود الغادرين وسلطتهم

(1) Helena Cobban, A one-sided Mideast Policy The Christian Science Monitor, July 8/1993.

(2) Precht, Henry, Doing The Lock step on Israel, the Christian Science Monitor, aug 19/200.

الخطيرة. وكيف أنهم في كل مكان. ولكن سلوك نيكسون كان يتناقض تماماً مع هذه الكراهية. فهو لم يعيّن بضعة من اليهود كرمز، بل كان يعيّنهم بأعداد كبيرة إلى أن استقال»[1].

أشرطة نيكسون تدل بوضوح أنه «يركز على اليهود الأميركيين كالأعداء السياسيين الطبيعيين، وكخونة محتملين». إنه يقول «اليهود موجودون في كل مكان من الحكومة، والطريقة الوحيدة في ضبط البيروقراطيين اليهود هي تعيين شخص مسؤول لا يكون يهودياً». نيكسون يؤكد «أن معظم اليهود خونة... وأنه لا يمكن الثقة بهم»، ولكن رغم ذلك كان نيكسون يعمل لمصلحة إسرائيل أو لخدمة إرادتها وكأنه هو الآخر يهودي. إن غولدا مائير نفسها (رئيسة وزارة إسرائيل في ذلك الوقت) قالت مرة بأنه لم يكن هناك أبداً في البيت الأبيض من صديق أحسن»[2].

سياسة أميركا الصهيونية التي تكلمت عنها هنا، أو بالأحرى تركت معلقين أميركيين معروفين يتكلمون عنها، كانت كلها تقتصر على عملها في التسعينات من القرن الماضي، أي على ما يسمى بمرحلة السلام أو مفاوضات السلام. إنها كلها تدل أن سياسة أميركا ليست، فيما يتعلق بالصراع العربي الإسرائيلي، أميركية أولاً، وصهيونية ثانياً، بل صهيونية أولاً وأميركية ثانياً. فإسرائيل موجودة أولاً في واشنطن، وواشنطن هي «موطنها». وجودها في فلسطين هو امتداد لوجودها هناك. ما قاله هؤلاء حول أسباب هذه السياسة يدلل مرة أخرى وبشكل إضافي على صحة النتائج التي وصلتُ إليها في كتاب «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي؟» وقبله في مقال «أزمة الإعلام العربي في الولايات المتحدة» عام 1965. ولكن رغم كل هذه الوقائع، ورغم امتداد هذه السياسة طيلة خمسين عاماً، فإن الإنتيليجنسيا كانت، ولا تزال في قطاعات كبيرة منها على الأقل، تتطلع إلى كسب أميركا، وإلى حل عن طريق أميركا[*]. إنها كانت طيلة خمسين عاماً تفاجأ

(1) Garment Leonard, Nixon, on anti-Semite? Herald Tribune. Oct. 20/1990.

(2) Newsweek, Oct. 18/1999.

(*) يجب هنا الإشارة العابرة إلى جانب آخر وهو أن طبيعة هذا النظام كانت تُبعد عنه ذوي الأخلاق الصحيحة. إن أول كتاب قرأته حول الموضوع كان، كما ذكرت في مقال «أزمة الإعلام العربي في الولايات المتحدة»، كتاب «النظام السياسي الأميركي» لمؤلفيه ماكدونالد، وفيرغسون، الذي كان يدرّس على نطاق واسع في الجامعات الأميركية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي. في هذا الكتاب يخلص المؤلفان إلى القول بأن «الأميركيين الفضلاء يبتعدون عن السياسة»، مما يعني ضمناً أن الذين يشاركون فيها هم غير فضلاء... منذ مدة قصيرة نشر، في الواقع، أرورك، أحد =

بمواقف أميركا وسياستها الصهيونية. إنها كانت عاجزة حتى عن الإفادة مما كانت تقوله باستمرار سلسلة طويلة متواصلة من المفكرين والباحثين الأميركيين؛ وطيلة خمسين عاماً، حول طبيعة النظام السياسي الأميركي والكيفية التي يعمل بها، وكذلك عدد آخر كبير من الباحثين والمعلقين الأميركيين حول طبيعة هذه السياسة الصهيونية(*).

هذه الإنتيليجنسيا لا تزال حتى اليوم تفاجأ بأعمال أميركا وسياستها الصهيونية، ورغم المرحلة الأخيرة، مرحلة التسعينات التي كشفت دون توقف عن صهيونية سياسة أميركا!... هذه الإنتيليجنسيا كانت، هي الأخرى، تعلن دون توقف عن خيبتها أو دهشتها من سياسة أميركا المؤيدة للمواقف الإسرائيلية والمدافعة عنها في مجرى «مفاوضات السلام» الجارية، رغم أن ذلك يكون ضد المبادئ التي انطلقت منها هذه «المفاوضات» أو ضد القرارات التي صدرت عن مجلس الأمن أو حتى ما نصت عليه اتفاقية أوسلو... فعندما امتنعت أميركا، مثلاً، عن التصويت حول وضع القدس الذي يتخذ أهمية خاصة، وهددت سفيرة أميركا إلى هيئة الأمم المتحدة بأن واشنطن ستستخدم حق النقض ضد أية إشارة في المستقبل إلى القدس كأرض محتلة، وصف أحد الوجوه المعروفة جداً في هذه الإنتيليجنسيا هذا الموقف بأنه يسبب دوراناً مرعباً للفكر(1). إنني أذكر هذا الشخص كمثل عابر لأنه عايش معركة التحرير طيلة حياته كطالب، كمناضل فكري وسياسي، وكديبلوماسي أيضاً. ولكن الشيء الذي يسبب دوراناً ويرعب حقاً ليس عمل واشنطن هذا، الذي كان يجب على هذه

= الباحثين الأميركيين، كتاباً حول الكونغرس الأميركي بعنوان «بيت من مومسات». هذا يعود نهائياً إلى حالة الانحطاط التاريخي التي دخلها النظام السياسي الأميركي، وهي حالة ينتهي إليها عاجلاً أو آجلاً، كل نظام سياسي إيديولوجي أو حضاري، في أحد الأعداد الأولى من مجلة «الوحدة» نشرت في الواقع، بحثاً حول هذا الموضوع.

(*) راجع حول هذا الموضوع Cheryl Rubenberg. Israel And the American National Interest. University of Illinois Press, 1986 في هذا الكتاب الذي يتجاوز الأربعمائة صفحة، منها خمسون صفحة من المراجع، تتابع المؤلفة علاقة سياسة أميركا بإسرائيل ابتداءً من الرئيس ترومان في أواخر الأربعينات إلى ريغن في الثمانينات وتدل بتوثيق محكم أن هذه السياسة كانت تخلط خطأً سياسة أميركا بما هو أحسن لإسرائيل، وتخدم بالتالي مصلحة إسرائيل.

راجع أيضاً كتاب بول فيندلي الذي تُرجم إلى العربية وهو «تجرأوا على الكلام» حيث أشار إلى عدد من التجارب في الكونغرس تدل كيف أن اللوبي الصهيوني، ومؤيديه في الكونغرس وخارجه، كانوا يعاقبون الذين يتجاسرون على انتقاد هذه السياسة أو معارضتها.

(1) Rubenberg, cheryl, israel And The American National Interest, University of Illinois Press, 1986.

الإنتيليجنسيا أن «تعتاد» عليه بعد كل ذلك الوقت الطويل الذي كان يكرر فيها نفسه في أشكال مختلفة، بل هو أن أعمالاً كهذه لا تزال قادرة بعد خمسين عاماً بأن تفاجىء هذه الإنتيليجنسيا! . . . إنني كمثل آخر عابر أشير أيضاً إلى قول مفكر آخر معروف جداً أيضاً أكد في الأمس القريب، عام 1996، بأنه لن يكون هناك أي حل لمشكلة القدس «دون قيادة البلد الوحيد الذي يملك القوة، المصلحة القومية والواجب الأخلاقي على تحمّل مسؤولية ذلك»[1]. هذا القول، وأقوال من هذا النوع كثيرة لا تحصى، هو نوع من الهلوسة أو الهذيان الفكري المنتشر في صفوف هذه الإنتيليجنسيا.

مفكرون معروفون كهؤلاء يلتقون في خط واحد مع ياسر عرفات الذي أعلن مرة متباكيا «إننا طلبنا من الأميركيين أن يلعبوا دوراً إيجابياً. إننا طلبنا منهم بأن لا يتركوننا منفردين مع الإسرائيليين. ولكن الأميركيين لم يتدخلوا ليتأكدوا بأن ما تمَّ التوقيع عليه في واشنطن تحت إشراف الرئيس كلينتون، يتحقق. . .»[2]. القادة العرب عملوا بنشاط على إقناع الشعب العربي في الأقطار العربية بأن أميركا هي وسيط عادل في عملية السلام. ولكن هذا الموقف كان يجب أن لا يمتد إلى الإنتيليجنسيا العربية، لأن دور الإنتيليجنسيا، أية إنتيليجنسيا تستحق هذا الاسم، هو بالضبط حماية القضية التي تلتزم بها من انحرافات فادحة أو انهزامية صفيقة كهذه.

هذا الموقف العاجز ليس صدفة، ولا يعود، كما يبدو لأول وهلة، إلى بلادة ذهنية توحي وكأنها متأصلة في «طبيعة» العقل ذاته بل إلى خلل فكري يعكس عقلية تبشيرية ذاتية تعبّر، كما رأينا سابقاً، عن مشاعر ورغبات، حوافز ذاتية وانفعالات، تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود. هذه العقلية هي التي تكوّن نهائياً تفكير هذه الإنتيليجنسيا، ولهذا ليس من الغريب أن يلازم هذا الخلل مواقفها في معركة فلسطين، المواقف التي تكشف أنها تعمل وكأن الواقع، واقع السياسة الأميركية كسياسة صهيونية، غير موجود. لهذا لم تدرك أن الصراع ضد إسرائيل هو أولاً صراع ضد الولايات المتحدة، أن معركة فلسطين هي معركة مع أميركا، وأنه كي يمكن لهذا الصراع أن يكون فعالاً يجب كما ابتدأت أقول ابتداءً من مقال «أزمة الإعلام العربي في الولايات المتحدة»، عام 1965 أن يعالج أولاً وقبل كل شيء الضعف العربي، وأن معالجة هذا الضعف تعني تعبئة الإمكانات

(1) The Christian Science Monitor March, 28/94.

(2) The Anti-Defamation Committee, June-July, 1996.

والموارد العربية، وأن أداة هذه التعبئة هي دولة الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها. أية استراتيجيا أخرى في معركة فلسطين يكون بالتالي محكوماً عليها بالفشل؛ فلكيْ تكون جدية يجب أن تكون قادرة على تهديد وجود العدو وإلحاق أضرار كبيرة به وبمصالحه. سقوط الإنتيليجنسيا العربية جعل النضال الوحدوي عاجزاً عن هذا لأنه انحرف به عن هذه الطريق، فلم يترك له بالتالي أية خيار سوى هذا «الخيار»، خيار الهزيمة والاستسلام(*).

(*) إن ديبلوماسياً أوروبياً في دمشق علق على الاستراتيجيا السورية بأنها «أولاً إعتمد على الأميركيين؛ ثانياً، إعتمد على الأميركيين؛ وثالثاً، إعتمد على الأميركيين». ثم أضاف «إن المأزق السوري هو أنه ليس لديهم أية خيارات». هذه الخيارات غير موجودة لأن الخيار الوحيد الذي يمكن أن يخرج به العرب من هذا المأزق الذي هو مأزق عربي عام هو الخيار الوحدوي. ولكن هذا الخيار، كما أشرت في فصل سابق، لا يتوفر حالياً لأن الإقليم ـ القاعدة غير متوفر حالياً.

4

أمثلة أخرى
على سقوط الإنتيليجنسيا

(1)

المقدمة

الإقتصار على الأمثلة الأساسية السابقة يكفي، من حيث المبدأ، في التدليل على سقوط الإنتيليجنسيا، على العقلية التبشيرية الوعظية التي يرتبط بها هذا السقوط، وذلك بالضبط لأنها تمثّل أهم القضايا التي تنشغل بها وتركز نضالها عليها، القضايا التي يرتبط مباشرة بها مصير الشعب العربي التاريخي ونوعية المستقبل الذي ينتظره. إنها ولا شك لا تصبح فجأة ذات عقلانية علمية في القضايا الأخرى التي تواجهها وتدعوها إلى الانشغال بها. وبالتالي يمكن الاستنتاج أن هذه القضايا تكشف هي الأخرى عن هذه العقلية التبشيرية. لهذا فإنني في الأمثلة التي أرجع إليها في هذا القسم أقتصر على تحديد مختصر ومركز في الكشف عن سقوط الإنتيليجنسيا، أي عن هذه العقلية التي تعلن عن هذا السقوط، وذلك دون إفاضة في التمثيل أو في متابعة جوانب أخرى قد ترتبط بها أو نتائج قد تترتب عليها. هذا كافٍ تماماً ليس فقط لأن مجال الدراسة لا يتسع لهذه الإفاضة أو المتابعة، بل لأن الدراسة تكون قد حققت في ذلك الشيء المهم والأساسي وهو الكشف المحكم الحاسم عن طبيعة هذا السقوط.

كل دراسة فكرية جدية أو كبيرة تنظّم مجموع الوقائع والعلاقات الموجودة حول الظاهرة التي تنشغل بها في نمط عام يكشف عن وحدتها من زاوية معيّنة. لهذا فإن الأمثلة شرط يفرض وجوده في أي إدراك أو تفسير علمي لها، ولكن هذا لا يعني أننا نحتاج في التدليل على نمط فكري أو سلوك ما أن نقدم جميع أو أكثرية الأمثلة الممكنة أو المتوفرة على ذلك، فهذا شيء غير ضروري، وهو في أي حال غير ممكن. ما نحتاج إليه هو عدد من الأمثلة النموذجية أو الأساسية التي تكشف عنه، فالشيء الأساسي ليس في عدد الأمثلة بل

في النمط العام الذي تترابط به. فعندما ندرس في موضوعنا، سقوط الإنتيليجنسيا العربية، ندرس بالتالي أفكارها، الأعمال والممارسات التي اقترنت بنضالها لأنها الشيء الوحيد الذي تعكس ذاتها فيها، الشيء الوحيد الذي يمكن لنا دراسته بموضوعية. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن دراسة ماضي أو خلفية الإنتيليجنسيا هو الأساس الذي يجب الانطلاق منه والرجوع إليه في التدليل على هذا السقوط.

من الواضح أن المفكر يخسر إمكان رؤية الموضوع رؤية صحيحة سليمة إن لم يتجه إلى الماضي ، ماضي الإنتيليجنسيا في موضوعنا، فيدرسه كما حدث، في أعمال وأفكار الإنتيليجنسيا نفسها. فهذا وحده يمكن أن يوفر له القدرة على رؤية ما حدث. ففي إدراك صحيح عميق لهذا النوع من الماضي نستطيع أن نكشف عن التفسير الصحيح للحاضر، وتفسير كهذا هو الطريق إلى تصحيحه وتجاوزه.

من الواضح أن المفكر يخسر إمكان رؤية الموضوع رؤية صحيحة سليمة إن لم يتجه إلى الماضي، إلى الخلفية أو الأعمال والتحولات التي تكون قد تمخضت عن الحالة التي يكون قد أصبح فيها؛ فهذا وحده يمكن أن يوفر له القدرة على إدراك هذه الحالة وبالتالي طبيعتها لأن هذه الأعمال والتحولات هي التي تكشف عنها. دون هذا الإدراك العلمي الذي يمكن به التدخل فيها، تغييرها أو توجيهها نحو مقاصد معيّنة، فإن هذه الحالة تستمر وتُعيد ذاتها. فعندما ندرك المستقبل عن طريق الماضي، أو الأعمال والتحولات التي يكشف عنها نستطيع إعادة صنع الحاضر. كي يمكن التدخل في الواقع بشكل حقيقي وفعال يجب أن ننظر بالتالي إلى سقوط الإنتيليجنسيا كظاهرة «طبيعية»، أي كظاهرة تنتج عن أسباب موضوعية هي عقلية ذاتية تبشيرية تكونها بشكل لا واعٍ، وثانياً، كظاهرة أخلاقية، أي كظاهرة يجب تغييرها وتجاوزها لأن هذا ضروري ليس فقط لخدمة مقاصد معيّنة، بل لنمو إنسانية الإنسان العربي نفسها.

إن الأداة القياسية العلمية الوحيدة التي نتأكد بها بأن «عقلية» أو نمطاً فكرياً معيّناً هو نمط «طبيعي» أو «عادي» هي الأعمال التي يقترن بها أو المعدل الإحصائي. فبقدر ما تتكرر هذه الأعمال يكون «عادياً» أو طبيعياً. الأمثلة التي نقدمها في هذه الدراسة تدل أن سقوط الإنتيليجنسيا لا يمثّل فقط معدلاً ما بل في الواقع، مطابقة عامة بين العقلية التبشيرية الوعظية وبين هذه الأعمال.

الحس أو الفكر النقدي وخصوصاً عندما يتجه إلى صياغة تفسير أو نظرية عامة حول ظاهرة متحولة كالنضال السياسي أو الثوري، أو موقع الإنتيليجنسيا منه، يجد جذوره بالضرورة في حسٍ تاريخي بأن هناك سيرورة متحولة، واستمرارية للأحداث التي ترتبط

بظاهرة معيّنة، لهذا كان من الضروري الرجوع إلى أعمال الإنتيليجنسيا السابقة التي كانت تقوم بها، ومسؤولة عنها، في تكوين اتجاه النضال السياسي أو الثوري، وذلك كي يمكن الكشف عن طبيعة تفكيرها، عن التكوين النفسي العقلي أو العقلية الكامنة وراءها. إن إغفال الإنتيليجنسيا العربية لهذه السيرورة ووقائعها في تفسير أو الكشف عن ذلك يشهد، في الواقع، من هذه الزاوية على سقوطها. إننا نستطيع أن نتوقع المستقبل الذي يمكن أن يترتب على عمل الإنتيليجنسيا الحالية، أو نوعية ما يمكن أن يصدر عنها من أعمال فقط بالقدر الذي ندرك به ماضيها، أو خلفيتها التاريخية التي تمخضت عن حاضرها وكانت مسؤولة عنه، كل إنتيليجنسيا يجب أن تدرك ذاتها، وأن تُدرك من الآخرين في ضوء تاريخيتها التي توفر الأعمال والأفكار والممارسات التي يمكن بها حقاً إدراكها.

عندما ننظر إلى هذه الإنتيليجنسيا مباشرة، إلى ذلك أو هذا الفرد فيها، أو إلى ذلك أو هذا العمل من أعمالها؛ إلخ... فإننا لا نستطيع الكشف عن سقوطها، أو حتى التفكير بهذا السقوط، وذلك لأننا نحتاج ليس فقط إلى العديد من الأمثلة، بل إلى تجاوز ذلك إلى الكشف عن العنصر المشترك فيها، وهذا يحتاج في دوره إلى نظرية جامعة لوجودها كإنتيليجنسيا. الشيء نفسه ينطبق في دراستنا لإنتاج أي مفكر كبير. فهنا أيضاً يجب أن لا نقتصر على فترة أو مرحلة معيّنة في هذا الإنتاج، على جانب خاص في إدراكه أو تحديد معناه، وهو شيء غالباً ما يحدث في دراسات كهذه، بل يجب دراسة الإنتاج في جميع مراحله وجوانبه قصد الكشف عن النمط الأساسي الجامع الذي يمثّله. كثيراً ما نجد، مثلاً، أن الدراسة تركز على الكتابات الأولى أو الأخيرة ـ أفلاطون، هيجل، ماركس ـ وبذلك تبتعد عن الإدراك العام للإنتاج لأنها تكون قد أهملت ما قد يكون المرحلة التي تمثّل أكثر من غيرها النمط الأساسي الذي يوحّد الإنتاج ويعطيه هوية خاصة[1]. ماركس، مثلاً، اختار من مجموع الوقائع والعلاقات الاجتماعية والإقتصادية الموجودة في المجتمعات الرأسمالية الفردية فقط تلك التي تمثّل النموذج أو النمط الرأسمالي. عملية هذا التجريد كانت شرطاً لتحليله النظري للمجتمع الرأسمالي قصد إدراك جوهره. إنه طرح جانباً كل الجوانب غير النموذجية، غير الجوهرية في الأشكال الرأسمالية في البلدان البورجوازية[2]. أوغست كونت وجد أن التطور الاجتماعي التاريخي مرَّ في ثلاثة أطوار، الطور اللاهوتي، الطور الميتافيزيقي، والطور الوضعي أي العلمي الأخير. ولكن كي يصل إلى هذه الأطوار أو

(1) Smith, H, Beyond The Postmodern Mind, The Theosophical Publishing House, 1992.

(2) Civilisation and The Historical Process Translated From The Russian By Cynthia Carlile, Progress Publishess, Moscow, 1983.

الأنماط كان عليه هو الآخر أن يطرح جانباً كل الجوانب غير النموذجية، غير الجوهرية في الأشكال الخاصة التي تقترن بالمجتمعات الفردية التي كانت تقترن بكل طور. هذا ينطبق على كل مفكر كبير في دراسته للتاريخ، للمجتمع، أو لظاهرة اجتماعية تاريخية معيّنة. فهناك دائماً نمط عام يخترق الإنتاج أو الكتابات الفردية التي تكوّنه.

هنا يمكن الرجوع إلى أرسطو نفسه أو الابتداء منه في التمثيل على هذه الظاهرة أو بالأحرى الضرورة الفكرية في دراسة التاريخ. إن مزاج أرسطو الفكري كان يتجه إلى العالم الأمپيريقي أو الموضوعي في ذاته كعالم حقيقي تماماً، إنه كان غير قادر على قبول ما خلص إليه أفلاطون، وهو أن أساس هذا الواقع الحقيقي (Reality) موجود خارجه في دنيا تصاعدية وغير مادية من الأشكال المثالية. إنه أعتقد، على العكس، أن هذا الواقع الحقيقي هو العالم الذي يمكن ملاحظته، الذي يتشكل من أشياء حسية، وليس عالماً لا يمكن ملاحظته يتشكل من أفكار خالدة، فهذه النظرية كانت تبدو له كنظرية لا يمكن التدليل عليها أمپيريقيا، ومليئة بالصعوبات المنطقية. في معارضة هذه النظرية قدّم أرسطو نظرية «المقولات» (Categories) التي تقول، فيما تقوله، إن من الممكن القول إن الأشياء يمكن أن توجد بطرق مختلفة. فالحصان الطويل الأبيض، كما كتب، هو «طويل» في معنى، وأبيض في معنى آخر، وحصان في معنى ثالث. ولكن هذه الطرق المختلفة في وجودها ليست متعادلة في مكانتها الأنتولوجية لأن طول الحصان وبياضه يرتبطان بوجودهما تماماً على الحقيقة (Reality) الأولية أو الأساسية وهي حقيقة الحصان. فالحصان جوهري في وجوده أو حقيقته بطريقة لا ترافق الصفتين الأخرتين. النمط الفكري الذي نتكلم عنه يماثل هذه الحقيقة الأولية التي يتكلم عنها أرسطو، هذا الوجود الجوهري للحصان بالنسبة للصفات الأخرى التي يتقدم عليها أو التي تتفرع منه. هذا يعني، في موضوعنا، أننا نحتاج كي ندرك طبيعة سقوط الإنتيليجنسيا أن نرجع أساسياً ونهائياً إلى العقلية الذاتية أو التبشيرية الوعظية التي تكوّن النمط الفكري العام الذي تفكر وتعمل به هذه الإنتيليجنسيا، «الجوهر» الذي تمتد منه أفكارها، ممارساتها وأعمالها.

هذه العقلية تعني أساسياً، كما رأينا سابقاً في سياقات مختلفة، عقلية تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود. الأمثلة الإضافية التالية حول قضايا متنوعة تدل بوضوح على هذه العقلية وبالتالي تكشف مرة أخرى عن سقوط الإنتيليجنسيا العربية، إنها أمثلة تقتصر في تقديمها فقط على التمثيل على هذه العقلية وإبرازها كعقلية تتجاوز الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود، وبالتالي فإنها لا تنشغل بأي جانب آخر.

الحزب الثوري

القول بالحزب الثوري كطريق إلى إحداث الثورة وتحقيق التحول الثوري الجذري الذي كان واسع الانتشار في صفوف الإنتيليجنسيا، ولا يزال بقدر كبير، هو أيضاً قول يقفز فوق الواقع الموضوعي ويتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود، وبالتالي يعكس العقلية التبشيرية التي تكوّن هذه الإنتيليجنسيا، ويعلن عن سقوطها.

مراجعة التجارب الثورية الحديثة تدل بوضوح أن ظهور حزب كهذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور حالة عامة من التذرر الذي ينتج عن تفكك وانهيار الروابط والجماعات (groups) العضوية التي كانت تشد الفرد إلى المجتمع وتصهره فيه. هذا التذرر يقترن بتذرر نفسي ويخلق عزلة خانقة ليس فقط اجتماعية بل نفسية وأخلاقية تدفع إلى التخلص منها وتجاوزها بالانضمام إلى حزب ثوري يوفر انتماءً عضوياً وهوية جديدة، الحزب الثوري يشترط إذن في وجوده هذا التذرر الاجتماعي والنفسي وذلك كي يكون أداة يتحرر فيها الفرد من عبء فردية عائمة(*). إنه تذرر يشكل بالتالي ظاهرة انتقالية تدفع إلى فكرة نظام تاريخي (وميتافيزيقي أيضاً) يعبّر عنه هذا الحزب ويدمج الفرد فيه، لأن الإنسان لا يستطيع، بشكل عام، الاستمرار في هذه الحالة من التذرر ومواجهة العالم الخارجي، دون فكرة نظام كهذا يوفر له المخرج الذي يتطلع إليه. الفردية ليست جيدة أو سيئة في ذاتها، وهي تكون جيدة أو سيئة بالنسبة إلى السياق الاجتماعي التاريخي الذي تكون فيه. إنها تصبح عبئاً يدفع إلى التخلص منه، فيتحول إلى مادة تنفتح وتحتاج إلى تعبئة ثورية عندما تنهار الضوابط والحواجز والقيم التي كانت توجهها في طرق واضحة تعودت عليها كجزء منها في بُنى اجتماعية ثابتة مستقرة، كالعائلة، والمحلة، والمهنة، والحرفة، والهيئات والجماعات المدنية، والمؤسسات السياسية، والدينية والقواعد التقليدية للسلوك؛ إلخ... إنهيار هذه الضوابط يعني انهيار المقاييس التي يمكن للفرد اعتمادها والرجوع إليها في سلوكه، وبالتالي ظهور حالة من التذرر الاجتماعي النفسي تفرز في دورها الحاجة إلى الحزب الثوري، الفرد يشعر عاجزاً تماماً عند

(*) الحزب الثوري الجذري يعني قبل كل شيء إيديولوجية ثورية تعيد تنظيم الحياة في جميع أبعادها من الصعيد الميتافيزيقي، إلى الصعيد الاجتماعي والتاريخي، إلى الصعيد النفسي، وتحدد من جديد علاقة الفرد بالمجتمع والتاريخ والعالم. الأحزاب الشيوعية والنازية، والفاشية الإيطالية في أوروبا الغربية توفر لنا مثلاً واضحاً على ذلك. راجع للكاتب كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» وخصوصاً قسم «المضمون الكلياني في الإيديويولوجية الانقلابية»، وقسم «المضمون الميتافيزيقي في الإيديولوجية الانقلابية».

مواجهة ما لا يستطيع مواجهته، ضبطه أو تفسيره. الحزب الثوري يوفر له المخرج الذي يحتاج إليه من هذا العجز.

ظاهرة الحزب الثوري ابتدأت، في الواقع، في أواخر القرن الثامن عشر، وبشكل خاص في فرنسا، ثم امتدت إلى المجتمعات الغربية ككل في القرن التاسع عشر. ولكن هذا كان ممكناً نتيجة الثورات الجذرية المختلفة التي تعاقبت طيلة أربعة قرون في هذه المجتمعات ابتداءً من عصر النهضة، الثورة البروتستانتية، وبشكل خاص، الثورة العلمية، الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية التي رافقتها، الثورة العلمانية والفلسفية. هذه الثورات مزقت ودمرت الضوابط الاجتماعية والدينية والسياسية التقليدية، وبذلك خلقت التذرر الاجتماعي الإيديولوجي والنفسي الذي استدعى ظاهرة الحزب الثوري كظاهرة حديثة كانت تنمو وتمتد أفقياً وعمودياً مع تقدم هذا المجتمع ونموّه.

الإنسان يحلم بأن يكون شيئاً مهماً فيجد أنه «لاشيء»، يتطلع إلى هوية واضحة المعالم والمعنى، فيجد أنه كائن دون أية هوية كهذه؛ بأن يكون كائناً معيّناً، فيجد أنه كائن يتميز بهويات مختلفة ومتناقضة.

بيرانديلو، الروائي الإيطالي المعروف، يكشف بوضوح بارز عن هذا التذرر وبعثرة الذات التي تترتب عليه عندما يكتب، في مسرحية له أعطاها بعض الأرقام كعنوان لها. من أنا؟... إني لست اليوم ما كنت عليه البارحة!.. وما أنا عليه مع جورج ليس ما أنا عليه مع مارسال!... من أنا؟.. هل أنا خمسة، عشرة، خمسين، مائة، خمسمائة، ألف، مائة ألف؟... من أنا؟.

إن علماء التحليل النفسي علّمونا حديثاً على نقيض علماء النفس الكلاسيكيين، أن المجنون ليس فقط إنساناً تنقطع علاقته مع الواقع الحقيقي بل إنسان يجتاحه هذا الواقع ويغمره. هؤلاء يتكلمون طبعاً عن الذات التي تنتج عن التذرر الاجتماعي النفسي في المجتمع الحديث. إن فوضى المشاعر والتفكير وحالة القلق التي يفرزها هذا التذرر تقود أحياناً إلى الجنون وتخلق الاستعداد له. خسارة الهوية، غياب مراكز ارتكاز حسية، استحالة التمييز بين الأحاسيس الشخصية وأحاسيس الآخرين، العجز عن إدراك مقاصد الذين يحيطون بنا، الخضوع الحتمي إلى طقوس وأنظمة سخيفة؛ الخ... كل هذه الظواهر تشكل تجارب هي بين التجارب الأكثر حرارة التي يمكن أن يتعرض لها الإنسان. هذه الخسارة للذات المستقرة الثابتة الواضحة المعنى والمعالم وما يقترن بها من إغراق للعقل، تدمر الفرد ويمكن أن تدفع به إلى الانتحار، الجنون، الاضطرابات النفسية. الحزب الثوري يكون عندئذ حلاً

ومخرجاً. الذين يتجهون أو يسرعون إلى الانضمام إليه لا يصنعون ذلك لأنهم يحللون ويدرسون فلسفته ومخططاته وبرنامجه، بل لأنهم يحتاجون نفسياً وأخلاقياً إلى الهوية المنظمة التي يوفرها.

لقد قيل غالباً أن ليس هناك من حضارة، من ثقافة أخرى أبداً، تاريخية غريبة، كانت تملك عدداً مماثلاً من أدوات تحديد الهوية كالحضارة الحديثة، ولكن ليس هناك من حضارة أو ثقافة أبداً عرفت أزمة هوية مماثلة. ليس هناك أيضاً من حضارة أو ثقافة أخرى أبداً عرفت ظاهرة الحزب الثوري الجذري الذي يدعو، فيما يدعو إليه، إلى إيديولوجية علمانية تحلّ محل الأديان الميتافيزيقية السابقة. علماء التحليل النفسي يقولون لنا إن ذوي الأمراض العقلية، وخصوصاً انفصام الشخصية، يعانون صعوبة أكبر من الآخرين في التعرف على صورتهم المجردة. البعض يدرسون ذاتهم لساعات عديدة أمام المرآة. الهدف، كما صاغه بعضهم، هو أن يجدوا أنفسهم من جديد. في هذا الوسواس الذي يحمله هؤلاء المرضى عن صورتهم عن أنفسهم نجد في الواقع، صورة مكبرة لشعورِ رهيب عام في الفرد المتذرر بأنه خسر ذاته، هويته، حدوده، الحزب الثوري كان يؤكد وجوده كاستجابة لحاجة ملحّة في الخروج من هذا الشعور. بعض هؤلاء العلماء ينبهون، في الواقع، أنه عندما لا يكون إنسان الحداثة مصاباً بانفصام الشخصية، فإنه يصبح فصامياً بملء إرادته. الإنطواء على الذات، العُزلة، الضجر، الكآبة وحالات نفسية سلبية أخرى، تشكل جزءاً أساسياً من تجربته اليومية التي خسرت أي معنى كبير يتجاوزها. إن تمزق أو تبعثر المجتمع الموضوعي ينعكس، كما أشار كثيرون، في حالات كهذه. وهي حالات تخلق استعداداً كبيراً للخروج منها في هوية جديدة منظمة جامعة يوفرها الحزب الثوري. لهذا كان هذا الحزب حزباً كليانياً لأنه يستطيع أن يوفر هذا النوع من الهوية فقط عندما يكون قادراً على إخراج الفرد تماماً من حالة عدم الانتماء التامة إلى العالم التي تقترن بحالة التذرر العامة التي أصابت المجتمع الحديث وكانت تنمو وتتسع مع تقدم الثورة الصناعية[1].

إن أحد المفكرين أشار أن كل جيل يجب أن يتعرف على ذاته وأن يجد هويته في صورة إنسان كبير، أوديب، سيزيف، بروميسيوس، فوستد. مثلاً ـ صورة يترجمها كمرآة لمجتمعات موجودة. علماء التحليل النفسي، وعلم الاجتماع، يرون حالياً في نرسيس (Narcisse) الذي يمثّل حُبّ الذات والنرجسة، رمزاً للأزمان الحالية[2]. الناس اكتشفوا سريعاً

(1) Jaccard, R, La Tentation Nihiliste PUF. 1991, Paris.

(2) Ibid.

أن هناك مشاكل مهمة تنتج عن ثقافة تقترن بفردية غير محدودة، حيث يكون كسر قواعد السلوك القاعدة الوحيدة الباقية... مع تحررهم من الروابط التقليدية التي كانت تشدهم عفوياً إلى الزوجة، الزوج، العائلة، الجوار، مكان العمل، الكنائس، إعتقد هؤلاء أن هذه الروابط ستكون روابط يختارونها هم لأنفسهم؛ ولكنهم اكتشفوا أن هذه الصلات الاختيارية التي يستطيعون الانزلاق فيها ومنها كما يريدون كانت تعني شعوراً بالوَحْدة والضياع يتطلعون إلى الخروج منها بعلاقات أكثر عمقاً وثباتاً مع الآخرين»[1]. الحزب الثوري كان يوفر هذه «العلاقات» التي كانت تخرج من الشعور بالوَحْدة والضياع!...

الحزب كان، في الواقع، يحلّ محل المجتمع ومؤسساته في حياة الفرد. الأعضاء كانوا يحيون وفق فلسفة أو قيم أخرى جديدة، والحزب كان يمثّل «دولة داخل الدولة»، ومجتمعاً جديداً كنقيض للمجتمع الموجود، وحياة جديدة تشطر الحياة إلى شطرين. «إن عضو الحزب كان في هذه الأحزاب قادراً أن يحيا حياته الشخصية، والكثير من حياته المهنية في إطار حزب معيّن. فالعامل الاشتراكي، مثلاً، كان يستطيع شراء ما يحتاج إليه من مواد غذائية مختلفة من «التعاونيات الاجتماعية الديمقراطية»، أن يرسل أولاده إلى مدرسة اجتماعية ديمقراطية، الانتماء إلى اتحاد اشتراكي، أن يكون عضواً في جمعية اشتراكية لدفن الموتى، نادٍ رياضي، حلقة مطالعة، ويقرأ طبعاً منشورات الحزب؛ الخ...»[2].

الناس لا يتجهون إلى الحزب نتيجة معتقدات ومفاهيم نظرية جامدة، أو قائمة في ذاتها، بل لأن غياب الجماعات والعلاقات العضوية، وآنية الروابط الإنسانية وتبعثر الصلات الأخلاقية وما يترتب على ذلك من نتائج نفسية سلبية مدمرة يُدفع بهم إليه كمخرج وحلّ، يجعلهم في جوع إلى الهوية الجديدة الجامعة المنظمة التي يوفرها لهم[*].

---

(1) Fukuyama, F,The Great Disruption Simonand Schuster, 2000.

(2) Stamps, N, op. cit.

(*) هنا نجد، مثلاً، أحد الأسباب الأساسية للعنف الجماعي الجذري الذي يقترن بالستالينية، فهذا التذرر الذي نتكلم عنه لم يكن موجوداً في الاتحاد السوفياتي، ولهذا نرى أن الستالينية كانت تعني خلقه في تحقيق النظام الجديد والثورة الصناعية الذي يحتاج إليها، وذلك باقتلاع الفلاحين والمزارعين وإرسالهم إلى المدن لحشدهم في مشاريع صناعية جبارة، وبتمزيق الروابط الأفقية بين الناس وتدمير كل ظواهر الترابط الاجتماعي.

ليس هناك، على الأرجح، من قائد حديث أدرك واستوعب تماماً جدلية هذا التذرر الثورية كهتلر. التدليل على ذلك بالرجوع إلى «كفاحي» وخصوصاً خطاباته يفترض مجالاً أو دراسة خاصة. ولكن من الممكن القول إن بناء الحركة النازية من «لا شيء»، من مجموعة لا تتجاوز العشرين عضواً في البداية، إلى أكبر حركة في ألمانيا، والوصول إلى السلطة عن طريق برلمانية، وفقاً للدستور، وفي مدة =

هذا تفسير كان يلقى أساسياً قبولاً عاماً في إدراك ظهور الأحزاب الشيوعية والنازية. إنها أحزاب كانت الجماهير وقطاعات كبيرة من المثقفين تتجه وتنضم إليها بالضبط لأنها تريد الخلاص من هذه النتائج النفسية السلبية، من العزلة أو الوحْدة القاتلة التي تركتها تواجه حرية فردية دون ضوابط ومقاييس تتجه بها. لهذا كان «الهروب من الحرية»(*) الحافز الذي كان يدفع بها إلى هذه الأحزاب. إنها حرية كانت تعني مواجهة حالات مستمرة من الخيارات المتعددة، ولكن دون قواعد عامة ترجع إليها في الاختيار بينها.

المجتمع العربي لم يعرف هذا النوع من التذرر الاجتماعي والنفسي الذي يشترط وجوده ظهور الحزب الثوري الذي يستطيع أن يكون فعالاً في ممارسة عمله كإسقاط النظام الموجود وإعادة تكوين المجتمع والدولة وفلسفة الحياة أو الإيديولوجية نفسها. لهذا كانت فكرة هذا الحزب، كما كشفت الممارسة نفسها، فكرة غريبة على هذا المجتمع ـ فهو كان حيث وُجد أقرب إلى «النادي الثقافي» منه إلى حركة شعبية ثورية. هذه ظاهرة لا تقتصر على هذا المجتمع بل تمتد إلى بلدان العالم الثالث ككل، ولهذا ليس من قبيل الصدفة أن لا يكون هذا الحزب قادراً على تحقيق دوره الثوري هذا في أي منها ما عدا بعض البلدان الشيوعية التي قامت بدورها في مجرى حرب شعبية امتدت إلى المجتمع ككل، وخلقت هي نفسها هذا النوع من التذرر وخصوصاً في ڤيتنام والصين. حتى اغتراب المثقف الذي كان يدفع المثقفين بالألوف وعشرات الألوف إلى الأحزاب الشيوعية، النازية، أو الفاشية مفقود، وذلك لأن المثقف العربي لا يزال في الأكثرية الساحقة جزءاً من البنية الاجتماعية والإيديولوجية ـ وخصوصاً الأخيرة ـ التقليدية. القول بالحزب الثوري الجذري كأداة للثورة يدل بالتالي بأن العقلية التي يعبّر عنها في عقلية «تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود. في سياق سابق رأينا أن هذه الإنتيليجنسيا كانت تقول أيضاً بالحزب الواحد كأداة في تحقيق الانتقال من التجزئة إلى الوحدة، وأن هذا القول كان هو الآخر ـ في ضوء وقائع موضوعية واضحة ـ يعبّر عن هذه العقلية.

= لا تتجاوز ثلاثة عشر عاماً... إن هذا البناء يعود إلى استخدام فعال محكم الجوانب لهذا العامل الاجتماعي النفسي الذي تتكلم عنه. إنه نجاح فريد لا يعود إلى مبادئ الحزب في ذاتها فقد كان هناك أحزاب أخرى تقول بهذه المبادئ ولكنها كانت كلها عاجزة عن ترجمتها إلى عمل سياسي ثوري فعال.

(*) هذا كان عنوان كتاب لأريك فروم، المفكر والعالِم النفسي المعروف، إنه كتاب أعيد طبعه عشرات المرات في الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي. فالعنوان كان يعكس حالة كان يحياها الفرد في المجتمع الغربي وبالتالي كان هذا الفرد يسرع إلى قراءة الكتاب كمحاولة في إدراك ذاته.

الهوية القومية
والتفاعل مع العولمة

بين القضايا الأساسية أو المهمة التي تقف عندها الإنتيليجنسيا وتنشغل بها، نجد موضوع الهوية القومية والتفاعل، أو التعامل مع العولمة. هنا نجد أيضاً امتداداً للعقلية التبشيرية التي تكوّن النمط الفكري الذي تنطلق منه هذه الإنتيليجنسيا. فهي تسرع إلى تحديد كيفية التفاعل معها وتتكلم عنه غالباً وكأن مسألة هذا التفاعل مسألة تخضع تماماً للإرادة، مسألة يمكن التخطيط لها والتحكم بها مقدماً. العولمة الجديدة التي تربط بين أجزاء العالم بشبكة كثيفة تزداد كثافة واتساعاً وسرعة مع الوقت تعني تحولاً عالمياً أساسياً لم تكن تواجهه أية هوية قومية في السابق. إنها عولمة لا يمكن تجنبها، تجنب آثارها المباشرة وغير المباشرة، ولكن لا يمكن في الوقت نفسه ضبط التفاعل معها ونتائجه أو التخطيط لنوع معيّن من التفاعل معها، وذلك لأن النتائج التي يمكن أن يتمخض عنها هذا التفاعل تترتب على أوضاع موضوعية لا يمتد إليها مقدماً التخطيط والإرادة، وهذا ما كانت تتجاهله أساسياً هذه الإنتيليجنسيا. تفسير وإيضاح ما أعنيه يشكل موضوعاً يتطلب دراسة خاصة مستقلة، ولهذا أكتفي هنا فقط بالإشارة إلى هذه الأوضاع والجدلية الموضوعية التي تنطوي عليها، دون توسع في التحليل والتمثيل. فهي كافية تماماً في التدليل بأنها موضوعات كان يجب الانتباه إليها في أي تحديد أو إدراك علمي للموضوع. بما أن الإنتيليجنسيا كانت تغفل أساسياً ليس فقط هذه الموضوعات بل حتى التنبيه إلى واقعها المعقد والمتشعب، فإن تفكيرها يكون بالتالي خارج الواقع الموضوعي ويعبّر بذلك عن العقلية التبشيرية. هذه الموضوعات أو الوقائع هي:

(1) إن سيرورة العولمة وما تمارسه من تأثير يتغير مع تغيّر الأوضاع القومية والعالمية المختلفة، مثلاً، الموقع الجغرافي، درجة الاندماج بالإقتصاد العالمي، الطور الإقتصادي، درجة الحداثة، علاقتها بتكتلات خاصة من الدول، علاقتها بمؤسسات عالمية أساسية؛ الخ. . . هذا يعني، فيما يعنيه، أن النتائج القومية السياسية قد تتأثر جداً بالسيرورات العالمية في بعض البلدان، وأن القوى القومية أو الإقليمية (Regional) قد تبقى مهيمنة تماماً في بلدان أخرى.

(2) سيرورات العولمة نفسها لا تقود بالضرورة ـ كما تكشف وقائعها حتى الآن، إلى دمج عالمي متزايد، أي إلى نظام عالمي يتميز بنمو مجتمع سياسي موحد. فالتحول المحلي يشكل، هو الآخر، كامتداد العلاقات الاجتماعية عبر المكان والزمان، عنصراً في العولمة.

إن شبكة الاتصالات والمواصلات الجديدة.. تخلق مدخلاً لشعوب وأمم أخرى، وطرقاً جديدة للتعاون والتطور السياسي، ولكنها تخلق أيضاً وعياً بالاختلاف، بالتنوع أو التعدد في نمط الحياة والاتجاهات الأخلاقية. هذا الوعي قد يقوي التفاهم، ولكن يمكن أن يقود أيضاً إلى التوكيد على الاختلاف، وبالتالي بعثرة الحياة الثقافية. الوعي لوجود الآخر لا يضمن بأي شكل الاتفاق المتبادل[1].

(3) السيرورات العالمية يمكن أن تضعف الهيمنة الثقافية للدولة القومية، وأن تحرك الجماعات الإتنية والثقافية التي تتشكل منها، فمع ضعف الدول القومية، لا يمكن استبعاد ظهور ضغوط متزايدة نحو الاستقلال المحلي والإقليمي. إن انبعاث الهويات الإتنية والقومية في الأزمنة الحديثة ـ داخل الغرب وخارجه ـ يكشف عن النتائج الغامضة التي تقترن بمجاري العولمة الكثيفة[2].

(4) التحول العولمي الكثيف يكشف عن ثقل بارز يجب أن نكون عمياناً كما يكتب المؤرخ الفرنسي الكبير، فيرنو بروديل، كي لا نشعر به. ولكن هذا التحول ليس كلي القدرة وتحققه حيث يتحقق يكون في أشكال وأصداء وامتدادات إنسانية من النادر أن تكون متماثلة. هذا يعني أن التقنية ليست كل شيء. إن انتصار الحضارة بالمفرد لا يعني انهيار التعدد[3]. «ليس من مجتمع، ثقافة أو حضارة تقول لا لمجموع هذه المنافع الجديدة الكثيفة، ولكن كل منها تعطيها معنى خاصاً. إن ناطحات السحاب في موسكو ليست كناطحات السحاب في شيكاغو... فهناك الإطار الإنساني، الاجتماعي، السياسي، وحتى الأسطوري...» الذي يُعطي معنى خاصاً للاقتباسات الحضارية، لهذه المنافع[4].

(5) التاريخ يكشف بوضوح عن ترابط حضاري عام تعتمد فيه كل الحضارات التاريخية على بعضها البعض الآخر، ليس فقط في أن كل حضارة جديدة تنمو بالانطلاق من منجزات الحضارات السابقة، بل في وجود عناصر ومنجزات حضارية أساسية ترجع إليها في سياق عام يتجاوزها، وفي ضوئه تكوّن ذاتها بجدلية خاصة توجه إلى شكل خاص بها. «هذه العناصر المصغرة» كما يكتب بروديل أيضاً، «التي تكون الحضارة لا تنقطع عن السفر... الحضارات، كل واحدة في دورها، وبطريقة متزامنة، وتُصدِر هذه العناصر أو تستعيرها...

(1) Held, D, op. cit.
(2) Ibid.
(3) Braudel, F, Les Ambitions de l'histoire Editions Fallois, Paris, 1997.
(4) Ibid.

وهذا الدوران الواسع لا ينقطع أبداً»[1] ثم يضيف، كمثل، بأن «الغرب استفاد فيما استفاد منه، من موقعه في نقطة لقاء بين مجاري ثقافة لا تُحصى. إنه استلم في مجرى العصور، ومن اتجاهات مختلفة، وحتى من حضارات بائدة، قبل أن يكون قادراً، في دوره، على العطاء والإشعاع»[2].

بروديل يضيف في مكان آخر «الحضارات ليست عوالم مقفلة وكأن كلاً منها تمثّل جزيرة في وسط المحيط، وذلك لأن لقاءاتها والحوار بينها شيء أساسي، ولأنها تتقاسم كلها، أو كلها تقريباً أرضاً أو رأسمالاً غنياً مشتركاً»[3].

(6) كل ثقافة، كل حضارة تعبّر عن ذاتها في إيديولوجية معيّنة ـ فلسفة حياة ـ تحدد علاقتها مع التاريخ والآخرين، وتوجه تفاعلها مع العولمة في اتجاه، أو اتجاهات خاصة. كل ثقافة، كل حضارة تنتهي بالتالي إلى خيار حاسم في ضوء هذه الإيديولوجية، وبهذا القرار تؤكد ذاتها وتكشف عن نفسها.

هذه النقاط الأساسية تشكل ما يمكن الإشارة إليه كالدوائر الرئيسية التي تحدد باستمرار، مباشرة وغير مباشرة، تفاعل أية هوية قومية مع العالم الخارجي، مع العولمة الجديدة. إنها كلها تعني علاقات وتفاعلات لا يمكن ضبطها مقدماً؛ وإن نحن افترضنا جدلاً أن هذا ممكن في إحداها، فمما لا شك فيه أنها تخرج تماماً عن ذلك ككل، وفي الجدلية التي تنتج عن تفاعلها فيما بينها، وليس فقط مع العالم الخارجي.

بالإضافة إلى هذه الدوائر العامة الرئيسية التي تضع حدوداً عامة لتفاعل أية هوية قومية مع العولمة الحالية، هناك أيضاً عوامل أساسية أخرى تتأثر بها بشكل ما غير مباشر في سياق عملها الخاص، ولكنها ترتبط وتؤثر مباشرة في تحديد وتكوين الكيفية التي يجري فيها هذا التفاعل. إنني أقتصر على ذكرها فقط لأن هذا كافٍ في ذاته في تحقيق القصد منها وهو إبراز تجاهلها التام تقريباً من قبل الإنتيليجنسيا، وبالتالي الكشف بأن العقلية التي تتجه بها هذه الأخيرة هي عقلية تبشيرية وعظية، أي عقلية ذاتية تتجاهل الواقع الموضوعي وكأنه غير موجود. هذه العوامل أو الأوضاع الموضوعية هي:

1 ـ الطريقة الخاصة التي يحدث فيها تفاعل مجتمع أو ثقافة معيّنة مع هذه العولمة.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

2 ـ الخلفية الاجتماعية والثقافية والتاريخية أو بنية الهوية القومية التي يتم الانطلاق منها في هذا التفاعل.

3 ـ الظروف الموضوعية الخارجية والداخلية التي تحيط بهذا التفاعل.

4 ـ الإرادة السياسية التي يعمل بها مجتمع معيّن في مجرى هذا التفاعل، والتي يمكن أن تتغير من لحظة تاريخية إلى أخرى.

5 ـ درجة الضرورة ونوعية الضغوط والتحديات التي يشعر بها مجتمع معيّن في مجرى هذا التفاعل في الإقدام على اقتباس ما توفّره العولمة.

6 ـ التحولات والمفاجآت الطارئة التي يحدث فيها هذا التفاعل.

7 ـ الصدفة التاريخية التي يشير إليها أحياناً المؤرخون كنتيجة دراستهم لحركة التاريخ، وكعامل لا يمكن التنبؤ به أو ضبطه.

8 ـ جدلية التاريخ التي تفرز في أي وضع أو موضوع ندرسه تطورات مفاجئة لا نتوقعها.

9 ـ الأزمات والمراحل الثورية تفرز عادة في الأوضاع التي تنتج عن تفاعلاتها ميوعة تشجع على المبادرات الحرة، وتزيد من أهميتها ودورها. هذه الأوضاع والوقائع الموضوعية تدل، كما هو واضح، أنها من النوع الذي لا يمكن التحكم به وضبطه مقدماً، وأن الإشارة إلى وجودها فقط كاف في الكشف عن ذلك(*). هذا يدل مرة أخرى أن حديث الإنتيليجنسيا التي تتكلم أساسياً حول العلاقة بالعولمة وكأنها مسألة إرادة ومقاصد تحدد مقدماً كيف يجب أن تكون، وأين يجب أن تقود أو أن تنتهي، أن هذا الحديث يقفز فوق الواقع الموضوعي ويتجاهله وكأنه غير موجود، ويكشف

(*) هنا تجدر الإشارة أن الحديث حول العولمة يجري في كثير من الأحيان دون التمييز بين العولمة كظاهرة موضوعية والعولمة كسيطرة أو هيمنة سياسية. العولمة كظاهرة موضوعية تقترن بالحداثة المتطورة وتنتج عنها، وبالتالي كانت ظاهرة رافقت المجتمع الحديث. لهذا كانت اليابان، مثلاً، من قواعد هذه العولمة. أما الهيمنة فإنها تنتج عن قدرة دولة ما على الإفادة منها كظاهرة موضوعية وتسخير ذلك لمصلحتها. لهذا كان هناك سبع دول تمثّل هذه الهيمنة مع الولايات المتحدة على رأسها، ولكن هذا لا يعني أن هذه العولمة هي عولمة أميركية. المنافسة أصبحت قائمة بين هذه البلدان وهي تزداد مع الوقت وتمتد إلى دول أخرى!.

هناك ملاحظة أخرى أرى أنه يجب إضافتها هنا، وهي أن مقاومة هذه الهيمنة السياسية لا تكون بالإخراجات اللفظية والصياغة الأخلاقية. فهي تحتاج كي تكون جدية، إلى موارد وإمكانات ضخمة تفرض وحدة الأقطار العربية في دولة اتحادية. فإن أرادت الإنتيليجنسيا أن تكون حقاً جدية في دعوتها إلى هذه المقاومة، يكون لزاماً عليها العمل على تحقيق هذه الوحدة.

في ذلك عن العقلية التي يعبّر عنها كعقلية ذاتية أو تبشيرية وعظية تنطلق من الذات وترجع إليها في تعاملها مع هذا الواقع. أي أنتروبولوجي يستطيع أن يشير، في الواقع، بأن القوى التي تكوّن الثقافة واسعة متشعبة من المستحيل تقريباً إحصاؤها بأي شكل فعال، وأن هذا يعني أن أي تحديد دقيق لأي تحوّل عام في هوية وتركيب الثقافة يكون غير ممكن. هذا لا يعني طبعاً أنه يجب أن لا يُخطط للاختيار بين ما توفره العولمة، التوكيد على بعض الجوانب وضرورتها أو العمل على تجنب أخرى وإهمالها، ولكن أن هذا التخطيط لا يمكن أن يضبط جدلية التفاعل معها أو النتيجة النهائية لها.

أميركا الصهيونية
وتحولات النظام الأميركي

إننا رأينا في سياق سابق أن الإنتيليجنسيا كانت عاجزة عن رؤية علاقة سياسة أميركا الصهيونية بالنظام السياسي الأميركي، وأن عليها إدراك هذه العلاقة إن هي أرادت إدراك أسباب هذه السياسة وطبيعتها، وأنها كشفت في ذلك عن عجز آخر آكبر، وهو أن كل سياسة خارجية ترتبط بشكل أساسي ما ببنية أو طبيعة النظام الذي تعبّر عنه.

هنا نكشف عن عجز آخر لا يقل ضخامة وخطراً وهو عجز هذه الإنتيليجنسيا أيضاً بأن تدرك أن كل نظام سياسي إيديولوجي ينطوي في أية مرحلة ندرسه فيها على احتمالات معيّنة يكشف عنها تدريجياً في المستقبل، وبالتالي فإن أي صراع كبير مع نظام معيّن يفرض إدراكاً ما صحيحاً لهذه الاحتمالات فيحدد استراتيجيته في ضوئها ولا يترك مشاغل الصراع الآنية أو المباشرة أن تنحرف به عن ذلك. هذا ينطبق بشكل خاص على صراع يكون، كالصراع العربي، صراع وجود وبقاء، ضد عدو متفوق جداً، كالعدو الإسرائيلي ـ الأميركي. هذه ليست فقط جوانب أساسية في سياسة أميركا الصهيونية، بل الجوانب الأساسية التي تكوّن هذه السياسة. أفكار وأعمال ومخططات هذه الإنتيليجنسيا كانت تتجاهلها تماماً، وبذلك كانت تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود، وتدل مرة أخرى على عقلية ذاتية أو تبشيرية وعظية، أي على سقوطها الفكري.

تجاهل هذه الاحتمالات التي يمكن أن يكشف عنها النظام الأميركي «الصهيوني» في تحوّله التاريخي يعني، فيما يعنيه، أن هذه الإنتيليجنسيا غير قادرة على الخيار العقلاني أي

«تنظيم ومقارنة الاحتمالات الموجودة أو الممكنة واختيار الأكثر فائدة»[1] أي، بكلمة أخرى، تحليل الوضع القائم (أو النظام الأميركي)، تحديد الاحتمالات التي يمكن أن يتمخض عنها في المستقبل بالنسبة للصراع العربي ـ الإسرائيلي، وفي ضوء ذلك التخطيط البعيد المدى لمقاصد النضال العربي. إن المستقبل، مستقبل أي نظام، ليس خطاً مستقيماً، ومستقبل النظام الأميركي، ككل نظام آخر، لا يكرر حاضره، بل يتحول تدريجياً عن هذا الحاضر، ويفرز في مجرى ذلك وقائع وحالات جديدة تتناقض معه وتدفع إلى تجاوزه. العمل السياسي الكبير الذي يستطيع أن يطوع أي حاضر، أي واقع، لمقاصده هو الذي يملك استراتيجيا بعيدة المدى تقوم على إدراك عقلاني موضوعي لهذه الوقائع والحالات، أي الاحتمالات الممكنة.

الإنتيليجنسيا تقف عند اللحظة التاريخية الراهنة أو الحالة الموجودة، (يجب أن نذكر أن العقلية التبشيرية تعني النَفَس القصير، والتجزيئية) وتنظر إلى النظام الأميركي كما هو حالياً دون تجاوز ذلك إلى التحولات التي يمكن أن تغيّر النظام، أو التي أخذت تغيّره؛ إلى الجدلية التاريخية التي تحدد أو قد تحدد عمله وسيرورته، إلى الاحتمالات التي يمكن أن يكشف عنها، العمل على الإفادة منها، وفي ضوئها التخطيط لتحقيق مقاصد النضال المسؤولة عنه. إنها تتكلم وكأن أميركا باقية كما هي، مستمرة في حالتها، في مستقبل يُعيد حاضرها، إنها إنتيليجنسيا لا تتميز بما يميّز كل إنتيليجنسيا كبيرة وهو القدرة على ضبط الحاضر بما تريد من المسقبل.

في كتاب «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي» وقفت قليلاً عند هذا الموضوع وخلصت إلى النتائج أو الاحتمالات التالية التي يمكن أن يتمخض عنها تحوّل النظام الأميركي التاريخي، وهي:

1 ـ الانحطاط.

2 ـ تمزق الولايات المتحدة إلى دول مختلفة.

3 ـ الثورة الفاشية.

إيضاح هذه الاحتمالات، طبيعتها، السيرورات والتحولات التي يمكن أن تفرزها، أو التي بدأت بإفرازها، موضوع يخرج تماماً عن السياق الحالي، وأي تحليل يحقق القدر الضروري من التدليل على ذلك يحتاج إلى دراسة ضخمة مستقلة. هنا أكتفي ببعض الملاحظات الأساسية حولها. النقطة المهمة هنا هي، مرة أخرى، ليست التحولات

---

(1) Fukuyoma. op. cit.

والاحتمالات التي وصلت إليها، أو التي قد يصل إليها باحث آخر يريد أن يدرس أو يحدد طبيعة أو وضع نظام ما في مرحلة تاريخية ما، وخصوصاً من زاوية مماثلة للزاوية التي انطلقت منها الإنتيليجنسيا العربية، بل هي ضرورة الانشغال بها من قِبَل أي مفكر جدي. الفشل في ذلك، بل العجز عن إدراك ضرورته، يكشف بوضوح عن سقوط فكري عميق الأبعاد.

فيما يتعلق بانحطاط النظام الأميركي يمكن القول، أولاً، إن هذا الانحطاط هو مصير تاريخي مقدور على كل نظام والإيديولوجية التي يقوم عليها ويجد هويته فيها، المشكلة التي تطرح ذاتها ليست إذن إن كان الانحطاط هو الحالة التي ينتهي إليها النظام الأميركي والإيديولوجية التي يعبّر عنها ـ أي نظام أو أيديولوجية أخرى ـ بل أين أصبح هذا النظام في السيرورة التاريخية التي تنتقل به إلى الانحطاط، أو في أي مرحلة من مراحل الانحطاط في الطريق إلى الانهيار النهائي أو الزوال. هذه السيرورة ليست خطاً مستقيماً أو قصيراً، بل تمرّ في مراحل علو وهبوط، وتأخذ وقتاً طويلاً في دخول المرحلة النهائية وبلوغ نهايتها. الانحطاط يكون بطيئاً في البداية ولكنه يزداد سرعة مع الوقت(*).

الإنتيليجنسيا دللت باستمرار أن ليس لديها أية فكرة موضوعية صحيحة عن المدى الطويل الذي يمتد إليه الصراع ضد احتلال فلسطين، أو يجب أن يمتد إليه هذا الصراع إن لم ينكر ذاته وبقي أميناً لقصده الأساسي وهو التحرير؛ إنها لم تدرك أن معركة هذا التحرير هي أساسياً معركة ضد أميركا الصهيونية، قاعدة هذا الاحتلال، أن هذا يفرض عليها التخطيط الاستراتيجي البعيد، وأن هذا التخطيط يفرض في دوره، إدراكاً عقلانياً موضوعياً للاحتمالات التي يمكن أن يكشف عنها تحوّل النظام الأميركي التاريخي، ولكن الأصح هو القول إنها لم تدرك ذلك، وهي غير قادرة عليه بسبب العقلية التبشيرية التي تكوّنها.

من الصعب، بل غير الممكن، التحديد بدقة أين أصبح النظام الأميركي في تحوّله تجاه الانهيار النهائي، ولكن من الممكن القول إن الكلام عن انحطاط هذا النظام كان غير موجود تقريباً حتى أواخر السبعينات أو بداية الثمانينات، ولكنه بعد ذلك أصبح حديثاً مستمراً وعلى نطاق واسع في الأوساط الفكرية. بما أن حديثاً عاماً كهذا يدل على ظهور مناخ فكري ونفسي جديد يعكس حالة تاريخية معيّنة، يمكن بالتالي القول إن هذا الانحطاط نفسه أصبح

(*) في «جدلية الدورة الإيديولوجية»، الجزء الثالث من كتاب «التاريخ كدورات إيديولوجية» سأقدم تحليلاً أساسياً مفصلاً للجدلية العامة التي تنتقل بها كل إيديولوجية (والنظام الحضاري الذي تقترن به كهوية له) من الولادة إلى الانهيار والزوال كقوة فاعلة في التاريخ.

يمثّل حالة كهذه. القول بأن «أميركا أصبحت في حالة متقدمة من الانحطاط لم يعد قولاً جديداً. فهناك عدد لا حصر له من الكتب والمقالات التي ظهرت حول الموضوع»[1]. أميركا في نهاية القرن العشرين كانت تقارَن غالباً مع بريطانيا في نهاية القرن التاسع عشر، أي عندما دخلت مرحلة انحطاطها كإمبراطورية تاريخية.

أما من حيث احتمال تمزق أميركا السياسي إلى دول مختلفة فإنه يرتبط بانحطاط النظام الأميركي، وذلك لأن هذا الانحطاط يعني انحطاط الإيديولوجية التي يقترن بها، يجد وحدته فيها والأساس الرئيسي الذي يقوم عليه. «فالأميركيون لا يجدون تاريخاً، إتنية أو حتى لغة واحدة يتّحدون فيها، وهم يتّحدون في تفاؤل فريد، في الحلم الأمريكي»[2]، أي القيم العليا التي تقول بها الإيديولوجية. لهذا فإن انحطاط هذه الأخيرة يعني، أو قد يعني، هذا التمزق. عندما تكلمت عن احتمال هذا التمزق في كتاب «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي» وكان ذلك في أوائل الثمانينات كان الحديث عنه مفقوداً تقريباً؛ ولكنه أصبح في أواخر الثمانينات ومجرى التسعينات من القرن الماضي حديثاً عاماً. فهناك، هنا أيضاً، عدد لا حصر له من الكتب والمقالات حول الموضوع. الأمثلة التاريخية حول هذه الظاهرة كثيرة جداً، ويمكن بالتالي إعطاء تفسير عام للتاريخ من هذه الزاوية. أقرب الأمثلة إلينا كان انهيار الاتحاد السوفياتي، ومن ثم انهيار يوغسلافيا، الانهيار الذي ترتب على انهيار الإيديولوجية الشيوعية، قاعدة وحدتهما!... الصين ـ أي قيادتها ـ تؤكد حالياً بشكل خاص على دور الحزب الأساسي، مع الإيديولوجية التي يقترن بها. لأن انهيار هذا الحزب قد يؤدي ـ في نظر كثيرين أيضاً خارج الصين ـ إلى تمزق البلاد نفسها.

سيرورة الانحطاط يمكن أن تشجع، أو أن تدفع إلى الثورة[*]. في ضوء الأوضاع الحالية يمكن القول إن هذه الثورة ستكون ثورة فاشية أو بالأحرى نازية، وذلك لأسباب عديدة منها أنها أقرب من أية ثورة يسارية إلى الخلفية التاريخية التي تقود إليها. هذه الثورة ابتدأت، في الواقع، وذلك في ظهور مئات الميليشيات اليمينية التي فتحت معركة سافرة مع

(1) Black, J. op. cit.

(2) The Economist, May U[th], 1996.

(*) الإحصاءات تدل بوضوح أن الفجوة تزداد اتساعاً بين الطبقات الغنية والوسطى العليا وبين الطبقات السفلى والوسطى العلوية، وأن التقدم الإقتصادي الكبير الذي حدث في التسعينات زاد من اتساع هذه الفجوة وعمقها بدلاً من انحسارها.

هذه الفجوة يمكن أن تعدّ الطبقات الفقيرة والمتوسطة كمادة فورية للميليشيات والجماعات اليمينية، أي لثورة فاشية.

النظام الأميركي، معركة تعني في عدد منها المواجهة العسكرية وضرورتها. حدوث ثورة كهذه لا تحرر النظام الأميركي من السيطرة الصهيونية فقط، بل تكون ولا شك معادية جداً لليهود، تمارس العنف الجماعي ضدهم. هناك، في الواقع، بينها من يعلن بوضوح أنها لا تدين بأي ولاء للنظام الحالي لأنه نظام يهودي.

المثل السابق يقود إلى مثل آخر يرتبط به كجانب ثان له، مثل تتابع هذه الإنتيليجنسيا فيه نمط تفكيرها التبشيري الذي لا يعرف «العقلانية الموضوعية» أو يتعرف إليها، وتخلص من ذلك إلى القول بأن سياسة أميركا الصهيونية تعود إلى المسيحية، وخصوصاً البروتستانتية أو بعض مقولاتها في التوراة؛ هذا طبعاً دون أية دراسة للموضوع أو الرجوع إلى أية رؤية موضوعية له. هذا مثل يُبرز، في الواقع، بدرجة كبيرة من الدهشة الإضافية، الأبعاد الكبيرة التي يمكن أن يمتد إليها سقوط هذه الإنتيليجنسيا الفكري في تجاهل وقائع تاريخية يُفترض بأي مثقف عادي أن يعرفها. دراسة أو رؤية موضوعية كهذه تقود، في الواقع إلى العكس. الملاحظات القليلة السريعة التالية تكشف بوضوح عن ذلك.

1 ـ عندما كان المسيحيون حقاً مسيحيين كانوا، كما نعلم تماماً، لا يضطهدون اليهود فقط بل يمارسون مذابح جماعية ضدهم في جميع أنحاء أوروبا، من موسكو إلى مدريد.

2 ـ هذه المذابح بدأت مع بداية المسيحية تقريباً، القرون الأولى من تاريخها، وكانت تزداد اتساعاً مع الوقت.

3 ـ هذا النوع من الاضطهاد توقف أساسياً فقط مع سقوط المسيحية كعقيدة فعالة قادرة، ككل عقيدة حية، على سيادة الواقع والتاريخ. هذا التحول أو «التعديل» ظهر مع ظهور الثورات الليبرالية والديمقراطية والفلسفة العقلانية، والمجتمع العلماني.

4 ـ كراهية اليهود والعداء لهم استمرّ، ولكن في أشكال أخرى.

5 ـ الكراهية والعداء لا يزالان جزءاً من النفسية الجماعية العامة.

في دراسة تشير بأنها ستكون دراسة كلاسيكية، دراسة قد تكون أهم دراسة حول الموضوع ظهرت في أميركا هذا العام، يكشف المؤلف بوضوح عن هذا العداء الكامن لليهود في التكوين النفسي للإنسان الغربي، وهو عداء يعود، كما يدلل، إلى المسيحية نفسها. فالعمل على تنفيذ برنامج هتلر على إبادة اليهود كان ممكناً فقط لأنه وجد تجاوباً مع لاسامية ضمنية عميقة وثابتة بين الأكثرية المسيحية في إلمانيا وأوروبا. المؤلف يحلل عميقاً الرابطة

بين العداء أو البغض المسيحي القديم لليهود وبين البغض القاتل الذي قاد إلى معتقلات الموت والإبادة لهم في القرن العشرين.

إن المشكلة، كما يشرحها، تبدأ بالأناجيل نفسها التي تعلن أن اليهود كانوا مسؤولين عن قتل المسيح، ثم إن المسيحية كانت تقلل من قيمة يهودية المسيح نفسه، وتحدد المسيحية ليس كتناقض مع الوثنية أو عدم الإيمان، بل مع اليهودية. المسيحيون كانوا، في الواقع، ابتداءً من القرن الأول يعملون على الوقوف بعيداً، على مسافة من اليهود. «آباء الكنيسة» كانوا من البداية يحطّون من شأن اليهود، وهذا قاد إلى حرق هياكلهم، وقتل عدد غير محدود منهم. إن الأعمال الأولى التي قام بها الصليبيون في حملتهم الأولى، عام 1096، كانت قتل اليهود الذين كانوا منذ قرون يعيشون بينهم في منطقة الراين. إن العنف الشعبي المسيحي العام ضد اليهود كان، في الواقع، يتفرع كما يشرح من طقوس الكنيسة التي كانت توحي للشعب «بصورة شيطانية» عن اليهود[1].

العداء لليهود يشكّل، في الواقع، ظاهرة تاريخية عامة كانت تلازم المجتمع الغربي والأميركي باستمرار. هذا العداء كان «قوة لا عقلانية في الوعي الغربي والحياة السياسية الغربية منذ القرون الوسطى، دون أن يكون لذلك علاقة بما صنعه اليهود فردياً أو جماعياً. على الرغم من هزيمة هتلر. ونموذج معتقلات الموت، فإن هذا العداء لا يزال قائماً كما كان. إنه قد يكون في الواقع، أكثر انتشاراً اليوم مما كان عليه قبل الحرب العالمية الثانية عندما كان ظاهرة تقتصر أساسياً على أوروبا وسكان القارة الأميركية الغربيين»[2].

أثناء الحرب العالمية الثانية، عندما أنشأت ألمانيا ما يسمى بمعتقلات الموت في تنفيذ سياسة «الحل النهائي» أو إبادة اليهود النهائية، نجد أن الإجراءات الإدارية الأولى ضد اليهود لم تكن في البداية أو دائماً من عمل الاحتلال الألماني[3]؛ كارل بوبر مثلاً (اليهودي المولد، إعتنق أهله البروتستانتية) الفيلسوف المعروف كتب أن «امتناع اليهود عن دمج أنفسهم في الثقافة الألمانية، والدور البارز الذي مارسوه في السياسة اليسارية أسهم في ظهور الفاشية ورعاية الدولة للاسامية في مجرى الثلاثينات. بوبر كان في هذا القول قريباً من تحميل اليهود أنفسهم المسؤولية عن سياسة إبادتهم»[4].

(1) Carroll, J, Constantine's Sword; The Church and The jews, Houghton Mifflim, 2001.

(2) Pfaff, W, The Wrath of Nations, Simon and Schuster, 1993.

(3) Judt, T, A Grand Illusion, Hill and Wang, 1996.

(4) Popper, K, Unended Quest, Open Court, 1995.

هذا العداء لليهود يمتد عميقاً في التكوين النفسي العام للشعب الأميركي، الميليشيات والحركات المسيحية اليمينية تعبّر، في الواقع، عن «لاهوت» معادٍ بشدة حادة لليهود. بعضها يعلن عن وجوده كـ«جيش الله». الهوية المسيحية المعادية لليهود وللنظام القائم هي الرابطة التي تربط بين مئات من هذه الحركات والميليشيات. هذا العداء يعبّر عن ذاته، في الواقع، في ممارسة الأعمال الإرهابية ضد اليهود. «هذه الأعمال بلغت عام 1998، مثلاً 1611 حادثة. إنها كانت أكثر مما حدث عام 1997». الجماعات المسيحية اليمينية هي المسؤولة الأولى عن هذه الأعمال. إنها جماعات «ترى أنه يجب إزالة اليهود عن وجه الأرض» إنها تسمي اليهود «شعب الوحل»[1]. لهذا نجد أن اليهود يشعرون بالقلق عند أي اتساع لدور الدين في المجتمع الأميركي[2].

هذه الملاحظات العابرة كافية للتدليل أن وقائع الواقع الموضوعي تتناقض تماماً مع ما تقوله هذه الإنتيليجنسيا. الإنسان لا يستطيع سوى الدهشة والاستغراب أمام تجاهل أو جهل بعيد الأبعاد كهذا؛ ويجد نفسه مضطراً بأن يتساءل: كيف يمكن أن يحدث هذا لإنتيليجنسيا تتحمل مسؤولية تاريخية كبيرة كالإنتيليجنسيا العربية؟... أما لماذا لا يُترجم هذا العداء ذاته في السياسة الأميركية الخارجية، فإن القارئ يستطيع الرجوع إلى كتاب «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة في النزاع العربي ـ الإسرائيلي؟» حيث يجد التفسير الأساسي لهذه السياسة... هنا يمكن القول فقط إن النظام السياسي الأميركي ينطوي على ثقوب كثيرة كان بإمكان اليهود (اللوبي اليهودي) التسرب منها إلى هذا النظام والسيطرة عليه من الداخل فيما يتعلق بهذا الصراع. في الثلاثينات، مثلاً، هرب من إلمانيا بضع مئات من اليهود خوفاً من وصول الحزب النازي إلى السلطة، ولكن هؤلاء لم يجدوا من يقبلهم كلاجئين، سواء في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة، فاضطروا إلى الرجوع إلى إلمانيا، أي إلى المعتقلات والإبادة. أميركا تحولت عن هذا الموقف إلى نقيضه، لأن اليهود عرفوا فيما بعد، ومباشرة بعد نهاية الحرب كيف ينظّمون أنفسهم ويستخدمون أموالهم وعددهم في التسرب إلى النظام الأميركي وتطويعه من الداخل لإرادتهم.

(1) The Christian Science Monitor, august, 13/1998.

(2) Lampman, J, America see Moral shortfall The Christian Science Monitor, Jan. 10/2001.

الوحدة الأوروبية

رجوع قطاعات واسعة من الإنتيليجنسيا العربية إلى السوق الأوروبية المشتركة كتجربة تدل أن من الممكن تحقيق اتحاد سياسي كنتيجة تترتب على الطريق الإقتصادي أو الوحدة الإقتصادية، يكشف هنا أيضاً، وبشكل محرج، عن سقوطها الفكري، أي عن عقلية ذاتية، أو وعظية تبشيرية، تقفز فوق الواقع الموضوعي وكأن هذا الواقع غير موجود. هذا الرجوع ليس، كما يبدو، كثيفاً كما هو في الأمثلة الأخرى، ولكنه لا يزال يمثّل اتجاهاً عاماً يمتد إلى أكثرية فيها.

فشل هذه التجربة الأوروبية ليس فقط في تحقيق مقاصدها السياسية الأولى ـ اتحاد سياسي من دول أوروبا الغربية ـ بل في تحقيق أية وحدة إقتصادية أو حتى مالية فيما بينها هو أمر تتم الإشارة إليه والكتابة حوله ليس فقط في كتب تعالج الموضوع، تبحث فيه أو تقف عنده، بل في مقالات تصدر عن معلقين كبار في الصحف الغربية. ولكن هذه الإنتيليجنسيا تتكلم وكأن هذه المصادر والدراسات غير موجودة(*)، فهي لا «تحتاج» بأن تدرس وقائع الموضوع وما صدر حوله قبل إعطاء أحكامها فيه. هنا سأترك الكلام تماماً لهذه المصادر، فأرجع إلى عيّنة سريعة منها دون أي تعليق أو شرح. فهي واضحة وكافية تماماً للغرض منها. هذه العيّنة لا تكشف فقط عن فشل هذه التجربة الأوروبية الإقتصادية في تحقيق أي اتحاد سياسي، بل تشير، هنا وهناك، بأن العوامل التي دفعت إليها كانت

(*) إن تجربتي الخاصة تدل في الواقع، أن الأكثرية الساحقة من الإنتيليجنسيا العربية تدل على هذا النوع من السقوط. بما أنني دللت، في كتاب «النظرية الإقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية»، أن الطريق الإقتصادية لم تكن أبداً في ذاتها طريقاً إلى تحقيق أي اتحاد سياسي تاريخي، وفي كتاب «من التجزئة إلى الوحدة» أن القوانين الأساسية التي كشفت عنها تجارب التوحيد السياسي عبر التاريخ كانت أساسياً قوانين سياسية، وأن المشاريع أو المصلحة الإقتصادية الواحدة كانت أحد القوانين الثانوية التي تحتاج إلى وجود هذه القوانين السياسية كي تكشف عن طاقتها الوحدوية، كان يسرع عادة من يناقشني معترضاً إلى ذكر التجربة الأوروبية كدليل على اعتراضه. هؤلاء كانوا يشكلون، ولا شك، الأكثرية الساحقة، وليس فقط «أكثرية ما».

هنا أيضاً ظهرت مشاريع اقتصادية عربية ولكنها كلها فشلت ليس فقط في تحقيق أي اتحاد سياسي، بل اقتصادي أيضاً. رغم كل هذه المشاريع والجهود في هذا المجال الإقتصادي لا تزال نسبة التبادل التجاري بين الأقطار العربية خمسة أو سبعة في المائة، والباقي كله مع الخارج. رغم أن هذه المشاريع كانت تفشل باستمرار وطيلة نصف قرن ونيف، فإن هذه الإنتيليجنسيا كانت هنا أيضاً، وليس فقط أمام عشرات المشاريع السياسية الأخرى التي كانت تفشل باستمرار، لا تقف فتتساءل عن الأسباب البعيدة الكامنة وراء هذا الفشل.

تنطوي أيضاً على وجود ما للقوانين الوحدوية الأساسية الثلاثة التي أشرت إليها سابقاً.

في تعليق على ضعف اليورو (Euro) ـ العملة الأوروبية الجديدة التي يفترض بها أن تحلّ محل العملات القومية ـ الذي يعكس ضعف «الوحدة» الإقتصادية الموجودة، يكتب المعلق دروز دياك. «بعد مدة طويلة من النمو الثابت أخذت فجأة كمية النقد المتداول في غربي أوروبا بالانحسار، مما أدهش البنك الأوروبي المركزي... في شهر يناير فقط كان النقد يترك منطقة اليورو بمعدل 40 مليار دولاراً كل شهر... إن عدداً من القادة السياسيين كانوا يرون أن استخدام اليورو كعملة حسية يشكل تعزيزاً نفسياً نحو بناء ولايات متحدة أوروبية... تسعون في المائة من الأوروبيين لا يزالون يحتفظون بمالهم بالعملات القومية...».

دروز دياك يكتب في مقال آخر، حول نجاح بيرلوسكوني في الانتخابات الإيطالية(*) ونيل أكثرية تسمح له بتشكيل الحكومة الجديدة. «بأن سياسة بيرلوسكوني التي تقول إنه يجب السماح لكل بلد من بلدان الاتحاد الأوروبي بأن يكون حراً في سياسته تعني التحدي الأخير لخلق انسجام إقتصادي بين البلدان الاثنتي عشرة المتناقضة فيما بينها. فهي بدلاً من الاندماج في كلّ واحد دون ثغرات، فإن الكثير منها يتجه في اتجاهات مختلفة...» ثم يضيف «لقد أصبح من الواضح الآن أن البنك الأوروبي المركزي يواجه صعوبة كبيرة في صياغة سياسة مالية واحدة للبلدان الاثنتي عشرة التي يتشكل منها الاتحاد الأوروبي. إن عدداً كبيراً من علماء الإقتصاد يقولون إن سياسة بيرلوسكوني تقود إلى بعثرة إضافية بين الأنظمة الأوروبية الإقتصادية يمكن أن تقضي على إمكانات اليورو الإقتصادية والأمل بأن يكون قادراً في يوم ما أن ينافس الدولار كعملة احتياطية موثوق بها[1]... نجاح بيرلوسكوني في الانتخابات الأخيرة كان يعني أن الشعب الإيطالي يقف وراء سياسته التي تتناقض مع سياسة استقرار العملة الأوروبية الموحدة (اليورو) التي خطط لها الأعضاء الآخرون في الاتحاد الأوروبي؛ وهذا قد يعني أزمة كبرى تواجه هذا الاستقرار»[2].

جان شميدت يكتب معلقاً على مشروع قدمته ألمانيا وتقترح فيه العمل على دمج

(*) هذا كان في مايو 2001.

(1) Drozdia, W, In The Euro Zone, A Shortage of cash, The Washington post National Weekly, May 19-20, 2001.

(2) Drozdia, W, Berlusconi Tax plan Worries, Brussels, International Herald Tribune, May 19-20, 2001.

أوروبي فيدرالي بأن «مؤسسات الاتحاد الأوروبي لا تزال مؤسسات تمثّل مباشرة دولاً ومصالح قومية وليس مصلحة أوروبية كما يُفترض في أي اتحاد سياسي، . . .أعضاء مجلس الوزار للاتحاد الأوروبي يمثلون مباشرة وزارات قومية ومصالح قومية. المشروع الذي قدمته ألمانيا يرمي إلى خلق جمعية تشريعية أوروبية، ونقل السلطة من الدول القومية والأعضاء إلى شعبة تنفيذية قوية، وبرلمان أوروبي موسع. . . وزير الشؤون الأوروبية صرّح أنه لا يعتقد أن هذا الطريق الفيدرالي يحتل مكاناً مركزياً في التفكير الأوروبي. . . الحزب المعارض الرئيسي في ألمانيا اعترض أيضاً على المشروع. رئيسة الحزب قالت إن مشروع شرويدر (رئيس الوزراء) يذهب بعيداً في نقل السلطة إلى بروكسل، بعيداً عن المؤسسات القومية. وبأن الفكرة تضع العربة قبل الحصان وتعطي أوروبا مسؤوليات عديدة لا تشكل مسؤوليات أوروبية».

إن الاستراتيجيا المفضلة من قِبل الفرنسيين، مع الإنكليز والدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، تقول بعلاقات بين الحكومات تسمح للدول الأعضاء بعقد صفقات مباشرة بين واحدة وأخرى. وهذا يعني تجاوز آلية، بروكسل الرسمية. . . في المشروع الألماني تكون ألمانيا الرابح الأول لأنها تكسب أكبر عدد من المقاعد في برلمان بروكسل بسبب عدد سكانها»[(1)].

المعلّقة سواردسن تكتب من جهتها «الاتحاد الأوروبي يشكل نادياً إقتصادياً للتجارة الحرة، وليس كلاًّ سياسياً أو إقتصادياً موحداً حقيقياً»[(2)].

وزير خارجية ألمانيا، غوشكا فيشر، «دعا بأن أوروبا يجب أن تتحول قليلاً، قليلاً، إلى اتحاد، إلى ولايات متحدة، بكلمة مختصرة؛ وليس أن تكون أوروبا أوطاناً كما هي حالياً. فما هو موجود حالياً هو تحالف من الدول، وبالتالي يجب أن يتوفر لأوروبا الحية والنشيطة برلمان يقوم بالتشريع وحكومة تقرر»[(3)].

بريشر يكتب «ليس هناك من شك بأن الحوافز التي دفعت إلى دمج أوروبا وجدت

---

(1) Schmidt, J. Paris Stuns Schroeder's EU Reform. International Herald Tribune, May 3, 2001, pp.1, 7.

(2) Swardson, Ann, Countries With Invisible Borders The Washington Post National Weekly Edition, March 27/2000.

(3) J. P. Picoper, Fister Pour des Etats-Unis d'Europe International Herald Tribune May 13/2000.

دعماً قوياً من المنافسة مع الولايات المتحدة واليابان حول السيطرة على أكبر قدر من الإقتصاد العالمي الذي تحركه حدود التقنية الجديدة»[1]. ولكن هذا الوضع كان عاجزاً ليس فقط عن تحقيق أي اتحاد سياسي، بل عن تحقيق سياسة مالية واحدة. «البنك الأوروبي المركزي يجب أن يتعامل مع سياسات وميزانيات متناقضة للبلدان الأعضاء في الاتحاد. . . إن وزراء المالية لدول الاتحاد الأوروبي الذين يشكلون هيئة «اليورو» يمكن أن يتفقوا على سياسة ما، ولكنهم يستطيعون العمل كما يريدون عند الرجوع إلى عملهم. إن الاعتبارات المحلية تدفع بهم في اتجاهات مختلفة. . . إنه ترتيب غير عملي. فالميزانيات تتباعد وتتخلى عن الأهداف التي تم الاتفاق عليها. . . إن قرارات البنك المركزي يجب أن تصدر بإحدى عشرة لغة حالياً، وبأكثر من ذلك في المستقبل. اليورو خسر ثلاثين في المائة من قيمته منذ صدوره. . المواطنون يفضلون، كما يبدو، الاحتفاظ بالعملة القومية بدلاً من استبدالها باليورو[2].

أمام وقائع كهذه يكتب المعلِّق بيتر فورد «الأوروبيون يدلون على استياء متزايد من الحكومة الأوروبية غير المنتخبة في بروكسل، اللجنة الأوروبية، التي نالت شهرة بأنها بعيدة عن الشعب، ولغز لا يمكن إدراكه. النتيجة هي شك في عملية الدمج الأوروبي التي تُعتبر أنها أصبحت مسألة بيروقراطية تشرف عليها بيروقراطية أوروبية مجهولة في بروكسل ـ مضجرة في أحسن الحالات، وخطيرة في أسوأها»[3].

بالإضافة إلى هذه التعليقات التي رجعتُ إليها كعيّنة إلى عدد من المعلقين المعروفين في صحف من أهم الصحف الغربية وأهمها مكانة، سأرجع فيما يلي إلى كتابين مهمين هما آخر ما قرأته بين المصادر العديدة التي تخلص، من زوايا مختلفة، إلى نتائج متماثلة حول الموضوع.

في الكتاب الأول يكتب المؤرخ پفاف «الكومينوته الأوروبية (أو التجمع الأوروبي) كانت اتفاقاً إقتصادياً وتقنياً عملياً يعمل لقصد سياسي رفيع وهو دمج الموارد الأوروبية لصنع الحرب بطريقة تجعل الحرب مستحيلة. . .

الكومينوته كانت نتيجة الحربين الأهليتين الأوروبيتين. نتيجتهما كانت تحطيم قوة

---

(1) Breecher, J. etal., op. cit.

(2) Schmidt, J, Growing Pains Steepen ECB's Uptill, Battle of Credibility, Int. Herald Tribune, Oct. 31/2000.

(3) Ford, P, In the Vanguard of a Mew Eu, The Christian Science Monitor, July 7/2000.

أوروبا وسيطرة الاتحاد السوڤياتي والولايات المتحدة على نصفيها. هذا كان يعني تغييراً أساسياً في توزيع القوة العالمية وأبعادها، مما أحدث تغييراً كبيراً في أحاسيس الأوروبيين.. عندما انتهت الكارثة عام 1945 اضطر الأوروبيون الغربيون بأن يدرسوا من جديد من هم وما يمكن أن يصبحوا عليه. إن خلق أوروبا نتج عن اعترافهم أن بقاءهم الأخلاقي يكون أمراً مشكوكاً فيه دون مصالحة... عبقرية مونيه كانت في العمل لمقاصد سياسية باستخدام خطوات عملية في التعاون الإقتصادي والصناعي ذات منفعة بديهية. فالعمل لصنع «أوروبا» لا يكون وفق تخطيط جامع، بل بالابتداء من البداية: عن طريق التعاون في تحقيق مشاريع حسية ونافعة ذات مصلحة مشتركة. هذه الأداة وجدت تنفيذاً لها في معاهدة روما عام 1957 التي خلقت الكومينوته الإقتصادية الأوروبية، والورقة البيضاء عام 1985 التي عيّنت عام 1993 لخلق السوق الأوروبية الواحدة...

الأوروبيون الغربيون أسسوا الكومينوته لأن الحروب العالمية دمرتهم، والحرب الباردة واجهتهم ليس فقط بخطر عسكري وسياسي، بل بخطر أخلاقي على الحضارة الأوروبية...».

المؤلف يذكر أنه، بالإضافة، إلى هذه الحروب المدمرة التي دفعت إلى التجمع الأوروبي، كانت ألمانيا وفرنسا ـ المحور الأول له ـ تريدان تجاوز ماضيهما السياسي المباشر في الاندماج فيه. «ألمانيا الحديثة أرادت إعفاء نفسها بأكبر قدر ممكن من مسؤوليات الهوية القومية وآليتها بالعمل لكومينوته أوروبية تتجاوز هذه الهوية. فالتاريخ الألماني الحديث كان يبدو لألمان كثيرين مؤلماً جداً... ولهذا فإن نوعاً من التنازل عن الولاء للدولة القومية المستقلة لمصلحة «أوروبا» كان يقدم حلاً حاسماً «لمشكلتهم الألمانية» الخاصة... بعد عام 1945 كان يبدو واضحاً أن الألمان يريدون أن ينبذوا ليس فقط الفتوحات والإمبراطورية بل القومية نفسها، وذلك كي يتخلوا عن تاريخهم ويختموا سجل الماضي... هذا القول يمكن أن يكرر بالنسبة لفرنسا ولكن من زاوية أخرى. ففرنسا خسرت منذ أواخر القرن التاسع عشر ثلاث حروب كبرى مع ألمانيا، عام 1870، عام 1918، وعام 1940. هذا ولّد رغبة بالخروج من الأمة والدولة القومية، على الأقل بقدر يسمح بإقامة سلطة أوروبية ما تتجاوزها...

... كان من المفهوم أن هناك نتائج سياسية ستترتب على هذا البرنامج الطموح (أي الكومينوته الأوروبية) الذي يُفترض به إزالة جميع الحواجز أمام التجارة والحركة بين أعضاء الكومينوته الاثني عشر، وتنسيق نظامها المالي والبنكي. إن رئيس اللجنة الأوروبية، جاك

ديلور، قال فيما بعد إن الاتحاد السياسي هو القصد النهائي للسوق الأوروبية الواحدة؛ ولكن المحاولة الفعلية للانتقال من اتحاد إقتصادي موحد إلى اتحاد سياسي يملك قوى اتحادية، منها سلطة إدارة سياسة خارجية وأمنية مشتركة لأوروبا، حدثت فقط في معاهدة ماستريخت التي اقتُرحت على الحكومات الأوروبية في نهاية 1991. هذه الحكومات وافقت على هذا البرنامج السياسي الطموح، ولكن كان عليها استشارة البرلمانات والشعب للمصادقة عليها؛ وهنا واجهت الصعوبات التي كانت أساسياً الصعوبات التي تثيرها النزعة القومية بين الشعوب الأوروبية ـ امتناعها عن التنازل عن السيادة القومية السياسية».

ثم يخلص المؤلف من مراجعته لهذه التجربة الأوروبية عام 1993 إلى القول بفشلها. «إن بناء «أوروبا» من قبل موفيه، شومان، دي غاسبري، أديناور، سپاك، ديغول، وآخرين. . . كان أروع إنجاز للدولية الليبرالية في القرن الماضي، رفضاً رمزياً وكذلك أيضاً عملياً للحرب الأهلية الأوروبية. إن ذلك كان، كما قال مونيه لأديناور، إنجازاً أخلاقياً. إن فشلها مع بداية التسعينات كان نكبة أخلاقية. . . إن أوروبا الغربية اكتشفت، عام 1992 وعام 1993، بأن النكسات التي تعرضت لها في سياستها الخارجية، وخصوصاً في يوغسلافيا، نتجت عن محاولتها بأن تتجاوز قوة الشعور القومي؛ هذا جعل من الواضح أن على الأوروبيين أن يرجعوا إلى مصادر «أوروبا» التي يعملون لوحدتها، التي كانت رؤيا مونيه وزملائه البراغماتية، وتقدير ديغول لأهمية الأمة الأولية بالنسبة لأية دولية أوروبية. هذه المجموعة من الأمم المعجونة بنار التاريخ. تمتنع على الهدم، تملك وجوهاً، هويات وتقاليد خاصة تعارض غالباً بعضها البعض الآخر نتيجة أحزان رهيبة، وقرون من المعارك».

المؤلف ينبّه بأن أوروبا كانت تعمل في الواقع على إحياء وحدة سابقة ولكنها فشلت رغم وجود هذا التقليد التاريخي. «إن القصد الأوروبي الغربي من بناء الكومينوته كان يرمي بأن يعيد، بشكل حديث، إقامة الدولية، والوعي الأوروبيين اللذين ميّزا أوروبا منذ عهد شارلمان إلى القرن الثامن عشر، أي طيلة ألف عام. إن روح الكومينوته كان يفترض خضوع الأمة الإرادي للحضارة، في نظام تستطيع، أو يمكن فيه لكل شخصية قومية، والمصالح الخاصة لكل أمة تاريخية أن تتكيف بطريقة جديدة تتجاوز الأمم»[1]. إن أحد المؤرخين كتب في هذا السياق بأنه كان هناك مرة ثقافة واحدة تشمل أوروبا كلها، تحتوي في صعيدها على

---

(1) Pfaff, W, op. cit. pp: 205, 25 - 27, 205, 221-223, 205-207, 231.

جميع العلوم المعروفة للإنسان، يلتقي في أرضيتها الجميع عبر حدود الدين والعرق، في لغة واحدة يفهمها الجميع، اللاتينية، لغة العلم العالمية[1].

في الكتاب الثاني تأليف توني جوت، وهو دون شك من أهم الدراسات التي صدرت حول الموضوع، يقدم المؤلف نفسه «كأوروبي متحمس». ويقول إن «تجاوز الوضع السابق الذي كانت عليه أوروبا ضروري، ولا يصح استمراره أو الرجوع إليه، وإن كل ما يُبعد عنه، عن أوروبا السابقة، هو خير، وإن الخير يكون أكبر مع ازدياد الابتعاد عنها»؛ ولكنه يضيف «أن الرغبة لا تصنع الواقع، وأنه مقتنع، من دراسته الموضوعية، بأن بناء أوروبا تتحد اتحاداً حقيقياً هو أمر بعيد الاحتمال، وبعيد إلى درجة تجعل التوكيد عليه أمراً غير حكيم، وانهزامياً». ثم يفسر أن ليس من النضوج أو الممكن تطويع التاريخ خارج حدود معتدلة، وأن بناء أوروبا كهذه يتجاوز تماماً أية حدود كهذه.

بعد أن يذكر الأوضاع الإيجابية الفريدة والملائمة التي رافقت السنين الأولى من العمل على إقامة الاتحاد الأوروبي، يقول إن «هذه السنين ذهبت وبالتالي فإن استمرار التقدم نحوه غير محتمل... إن الخاصة المجردة، المادية لفكرة أوروبا تركت فراغاً أخلاقياً وأخذت تدلل أنها غير كافية لإضفاء الشرعية على مؤسساتها، والاحتفاظ بالثقة الشعبية. إن هدف التوحيد السياسي ليس كافياً في ذاته لكسب خيال وولاء الذين تركهم التغيير إلى الوراء، وخصوصاً لأنه أصبح لا يقترن بوعد مقنع برفاهية متزايدة الانتشار ودون حدود... إن أوروبا تمثّل مفهوماً واسعاً جداً وغامضاً جداً لا يمكن به تكوين أية كومينوته إنسانية مقنعة حوله... بعد عقدين من السنين كان يبدو في مجراهما أن التماهي مع أوروبا أخذ يحلّ محل التماهي مع الأمة وأخذت استطلاعات الرأي العام تدل، ابتداءً من 1994 على الأقل، على اتجاه عكسي. إن الأكثرية، أو ما يقارب من الأكثرية، كانوا يرون أنهم سيتماهون في السنين القادمة مع أمتهم فقط...

... إن الانهيار المأساوي لمقاصد الطوبى الاشتراكية العالمية المجردة الكبرى، والوعد المتعذر التحقيق باتحاد أوروبي متزايد الاتساع والرفاهية، هذا الانهيار كان يعني إبراز دور الدولة والحاجة إليها...».

بعد أن يشرح لماذا يتعذر هذا الاتحاد على التحقيق يكتب جوت «إنني حاولت التدليل بأن احتمال تحقيق الاتحاد الأوروبي لوعوده باتحادٍ متزايد الترابط والبقاء في الوقت نفسه

(1) *Osswyon, Murray, Times Literary Supplement aug. 1991.*

منفتحاً لأعضاء جدد وفق القواعد ذاتها، هو حقاً هزيل. . . . ولكن مهما كان ذلك أمراً مفيداً أو مرغوباً به، فإن ترابطاً أكثر وحدة بين أمم أوروبا يستحيل عملياً، وبالتالي لا يكون من الحكمة في شيء الوعد به. عندما أدلل على تقدير أكثر تواضعاً لتوقعات الاتحاد الأوروبي، ولاعتراف مستمر بالمكان الصحيح للدولة التقليدية، فإنني لا أريد أن أوحي بوجود شيء أكثر تفوقاً متأصلاً في المؤسسات القومية بالنسبة لمؤسسات أخرى؛ ولكن يجب أن نعترف بحقيقة الأمم والدول والتنبيه إلى عنصر المجازفة في إهمالها الذي يمكن أن يتحول إلى مصدر انتخابي لقوميين متطرفين. . .». أما فيما يتعلق بضم بلدان أوروبا الوسطى الشرقية فإنه يرى أن ذلك غير محتمل، وأن أعضاء الاتحاد الأوروبي أخذوا يكتشفون أنها تشكل مخاطر ديموغرافية وإقتصادية. . . أما المشاكل أو القضايا التي أخذت تشغل الاتحاد الأوروبي حالياً، فإنها أصبحت، في الواقع، منذ معاهدة ماشتريخت مسألة إجراءات في كيفية اتخاذ القرارات. . . في أوروبا الخمسة عشر عضواً سيكون من المستحيل تقريباً تحقيق أكثريات ساحقة، وأقل من ذلك بكثير تحقيق الإجماع. . . الاتحاد الأوروبي فشل تماماً في دفع أعضائه للعمل معاً لأية سياسة أو عمل مشترك في قضايا عسكرية أو خارجية. ولكن ما دلل بأنه كان صعباً لخمسة عشر عضواً، سيكون غير ممكن أبداً لعدد أكبر. . . .

. . . هنا نجد قبل كل شيء الدرس في مأساة يوغسلافيا التي تمثّل ضعف المبادرات الأوروبية، الاضطرار إلى تجنب الالتزام، وغياب الاعتراف بأية مصلحة استراتيجية جماعية تتجاوز المحافظة على الواقع الراهن. . . الوضع المشوش في البوسنة كشف عن الفراغ الصرف في البناء الأوروبي، هاجس هذا البناء الأناني بصحة سياسته المالية ومصلحته الإقتصادية. . . . . إن قوة فرنسية ـ بريطانية محدودة أُرسلت بعد أن تبيّن أن وجود قوات الأمم المتحدة كانت غير فعالة؛ ولكن هذه القوة لم تكن تعمل تحت أية رعاية أوروبية، وبالتالي دللت على درس آخر كشفت عنه أحداث البلقان: فكما أن ليس هناك أية هيئة عالمية فعالة، ليس هناك أيضاً أية هيئة أوروبية لمقاصد عالمية. . .

. . . الأوروبيون الغربيون حققوا زيادة ضخمة مستمرة في التجارة الداخلية فيما بينهم، وبذلك أسهموا في ازدهارهم الإقتصادي ببيع السلع التجارية لبعضهم البعض الآخر. ولكن هذا كان يعني فقط تحقيق ما كانوا عليه عام 1913، عندما كان ستون في المائة من تجارة البلدان الأوروبية تحدث فيما بينها. . . أما من حيث إسهام أوروبا الغربية في صادرات العالم الصناعية، فإن هذه الصادرات انخفضت عما كانت عليه عام 1929. . . إن إنجاز الاتحاد الأوروبي الكبير كان، في الواقع، إرجاع أعضائه إلى ما كانوا عليه سابقاً. . .».

جوت ينبّه هنا أن معظم الرابحين، الشعوب والأمكنة التي حققت النمو الإقتصادي الذي رافق ظهور الاتحاد الأوروبي لم تكن أساسياً أوروبا ككل أو الدول القومية التي تتشكل منها، بل مناطق معيّنة موزعة فيها كلها. إن قصة النجاح الكبير في أوروبا المعاصرة هي قصة بادن ـ ڤورتيمبرغ في جنوبي ـ غربي ألمانيا، منطقة الرون ـ الألب في فرنسا، لومبارديا، كاتلونيا؛ الخ. . . هذه المناطق أصبحت متشددة في مطالبتها بتمثيل خاص (في مؤسسات الاتحاد)، وبسلطة محلية مستقلة. . . هذا كان يضعها بشكل متزايد في تناقض مع الدولة القومية التي لا تزال جزءاً منها».

وقائع كهذه دفعت جوت بأن يخلص إلى القول إنه «في جميع الأمم الغربية الرئيسية، وعلى الرغم من زمن الاستقرار والازدهار الذي تمرّ فيه، يوجد هناك مجرى تحتي من الخيبة، شعور بأن توقعات وفرصة السنين المباشرة بعد الحرب قد ضاعت. . .

. . . . إن مركب النمو السريع في البداية. . . ومن ثمّ الركود الإقتصادي حمل لأوروبا الغربية ليس فقط خطراً مجدداً بعد الاستقرار الإقتصادي، وهو شيء غير معروف لمعظم الأوروبيين منذ أواخر الأربعينات، بل أيضاً اضطراباً اجتماعياً ومادياً أكبر من أي وقت منذ الثورة الصناعية»[1].

أما من حيث «مستقبل أو وحدة أوروبا»، فإن جوت يكتب «بأن ذلك سيكون وفق شروط تضعها إلمانيا (بسبب تفوّقها الصناعي الكبير وعدد سكانها) وإما أن لا يكون. . .» بما أن الأعضاء الآخرين لن يقبلوا بهذه الشروط لأنها تعني هيمنة إلمانيا على الاتحاد، فإن هذا المستقبل لن يكون[2].

والمعلق شارلز غرانت يكتب «الاتحاد الأوروبي كان حتى الآن جباراً إقتصادياً، ولكن قزماً سياسياً. . . إن قوى الاتحاد الأوروبي هي وسوف تبقى في دنيا القوى الضعيفة. . .»[3].

هذه المراجع كافية ودون أي تعليق في التدليل الواضح الحاسم على عقلية الإنتيليجنسيا التبشيرية الوعظية، العقلية الذاتية التي تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود (هنا طبعاً فشل الطريق الإقتصادي الأوروبي في تحقيق أي اتحاد

(1) Tony Judt, A Grand Illusion, An Essay on Europe.

(2) Ibid.

(3) Charles Grant, Euro-Muscle, the Wastington Post National Weekly Edition, July 16-22/ 2001.

سياسي، أو حتى أية وحدة إقتصادية أو سياسية إقتصادية أو مالية واحدة؛ إلخ. . .) إنها مراجع كافية كي تكشف أنها عقلية لا تدل بأنها تدرك وجود هذا الواقع أو بالأحرى ضرورة الرجوع إلى وقائع هذا الواقع الأمبيريقية، الوقائع الموضوعية التي تمتد إليها الظاهرة التي تنشغل بها.

الإنتيليجنسيا العربية لم تتجاهل تماماً هذا الواقع التاريخي العام، بل تجاهلت أيضاً، كما رأينا، تجارب الواقع العربي نفسه التي تدل طيلة خمسين عاماً على عجز الطريق الإقتصادي عن تجاوز الدولة القطرية، أو التجزئة السياسية، أو حتى الدفع نحو الاتحاد السياسي. . . في كتاب «النظرية الإقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية» دللت، في الواقع، أن الاعتماد على هذا الطريق يعني العكس تماماً، وهو تكريس التجزئة السياسية وترسيخ الدولة القطرية. هنا أشير بشكل عابر إلى الوقائع أو الأسباب التي دعت إلى ذلك، وهي:

1 ـ إستقرار ونمو المشاعر والهويات القومية رغم التطورات والروابط الإقتصادية والتقنية العالمية المتزايدة، أو ما يشار إليه حالياً بالعولمة».

2 ـ ثبات واستمرار الكيانات السياسية الصغيرة.

3 ـ تمزق كيانات سياسية كبيرة وانهيارها رغم هذه الروابط والتطورات المتزايدة، أو التنمية الإقتصادية المشتركة التي كانت تحققها. هذه العوامل لم تمنع انهيار الاتحاد السوڤياتي أو تفكك يوغسلافيا، مثلاً.

4 ـ نمو هويات ثقافية أو قومية خاصة محلية تدعو إلى استقلال محلي ذاتي أو حتى الانفصال في كل مكان تقريباً في أوروبا، وفي طليعتها أعرق قومياتها أو أكثرها تقدماً إقتصادياً وتقنياً، كما نجد مثلاً في بريطانيا، فرنسا، إسبانيا. . .

5 ـ موارد وإمكانات إقتصادية، وسياسية مختلفة ومتفاوتة تجعل الأجزاء الغنية بها ليس فقط بعيدة عن الاتحاد مع الأجزاء الأخرى الفقيرة بها، بل متنافرة فيما بينها، في الهند، مثلاً، التي تملك دولة واحدة عريقة الجذور التاريخية، نجد أن المنافسات الإقتصادية بين مختلف المناطق والأقاليم كانت على ازدياد مع التنمية الإقتصادية، وهي تمثّل، بالإضافة إلى التجزئة اللغوية، عثرة مهمة ضد وحدة الهند الداخلية.

6 ـ تنافس المؤسسات والمخططات الإقتصادية يجعل التي تتواجد منها في الأقاليم الغنية والمتطورة قادرة على توكيد وجودها ضد مؤسسات الأقاليم الأخرى الفقيرة، وهذا يؤدي إلى بعثرة الجماهير وحتى الإنتيليجنسيا نفسها، التي تمثّل معاً أهم قاعدة للتوحيد السياسي.

7 ـ التناقضات بين الأجزاء الغنية والفقيرة، وبين الأغنياء والفقراء في هذه الأجزاء نفسها لا يمكن أن تجد حلاً لها عن طريق عمل التنمية أو الروابط، المشاريع، والارتباطات الإقتصادية والتقنية، بل عن طريق النضال السياسي الذي يلغي الدول، الكيانات السياسية المستقلة القائمة.

8 ـ إن عقلنة التنمية والروابط الإقتصادية وتوجيهها في وجهة توحيد سياسي لا يتمان دون تعديل جذري لملكية الموارد الإقتصادية وتوزيعها في الأجزاء المتفاوتة والمختلفة في إمكاناتها ومواردها، أو بكلمة أخرى، ثروتها، وهذا شيء يحتاج إلى إرادة سياسية مركزية.

9 ـ التكامل أو الاتحاد الإقتصادي يحتاج إلى أداة عامة واحدة قادرة على التخطيط الفعال له وتحقيقه ولا يحدث عفوياً. هذه الأداة هي أداة سياسية.

10 ـ التنمية الإقتصادية تعني بعد درجة معيّنة من التطور والنمو درجة من التعقيد توجهها إلى الانتقال من مركزية الإنتاج إلى لا مركزيته. هذا كان واضحاً، مثلاً، في تطور الاتحاد السوفياتي، من جهة؛ وفي شركات كالشركات الأميركية، من جهة أخرى.

11 ـ هذا المفهوم الإقتصادي يهمل تماماً مسألة الانتقال من الإنجازات والتحولات والروابط الإقتصادية إلى الاتحاد السياسي، فيتكلم وكأن الأخير متأصل في طبيعة الأول.

12 ـ بالإضافة إلى هذه العوامل العامة هناك عوامل خاصة تنطبق بشكل خاص على الوطن العربي:

- العمل على تحقيق «الوحدة» أو «التكامل» الإقتصادي يحتاج، حتى وإن افترضنا صحة عقلانيته، إلى وقت طويل، أي وقت تترسخ في مجراه جدلية الدولة القطرية.
- التجزئة تعني أن الأقطار المختلفة تعمل على إقامة صناعات لا تستطيع أن تكون منتجة بشكل فعال في حدود أسواق ضيقة كالتي تقترن بها، وأن هذه الأقطار ستقيم هذه الصناعات دون اعتبار لضرورات تجارة عامة أو تكامل إقتصادي بينها.
- التنمية الإقتصادية تعني ـ عندما «تنجح» ـ تطوراً إقتصادياً خاصاً بكل قطر، تفرضه إمكانات وأوضاع القطر، مما يؤدي إلى تطور إقتصادي مستقل في هذه الأقطار. هذا التطور يؤدي إلى تباين إقتصادي يرسّخ مع الوقت الكيانات والمؤسسات الإقليمية.

- الأقطار العربية البترولية تخاف دولة الوحدة وتقاومها لأنها تستطيع أن تحقق إلى درجة أعلى رغبات شعوبها المادية وتخاف مشاركة الأقطار الأخرى في الموارد التي تؤمن هذا المستوى لها؛ وهي إن عملت، بالتالي، للوحدة، فإنها تعمل لها فقط عندما تكون في قيادتها، ثم إن النسبة الضخمة العالية جداً من الأموال التي تُرصد للتوظيف في الخارج تدل هي الأخرى على مضمون إقليمي يفرض وجوده.

تجاهل السياق الفكري

تجاهل السياق التاريخي الموضوعي وضرورة الرجوع إليه والانطلاق منه في دراسة أية ظاهرة تاريخية عامة ـ سيرورتها التاريخية ـ يمثّل في إنتاج الإنتيليجنسيا خللاً فكرياً عاماً يكشف هنا أيضاً عن العقلية الذاتية التي تكوّن نمط تفكيرها. الأمثلة السابقة التي رجعت إليها في التدليل على هذه العقلية تدل كلها، في الواقع، من جوانب مختلفة، على هذا الخلل. إنها قد تكون واضحة بارزة جدًا في المثل حول الديمقراطية، أميركا الصهيونية، أو كيفية الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة، ولكنها كلها تكشف، كما يكون قد اتضح للقارئ، عن تجاهل هذا السياق التاريخي الذي يجب إدراكه في إدراك الظاهرة التي ننشغل بها. المثل الحالي يدل أن هذه الإنتيليجنسيا كانت في صياغة نظرياتها تتجاهل هنا أيضاً السياق الفكري التاريخي الذي قد ترتبط به.

هذا الخلل الذي يكشف عنه هذا المثل ليس منتشرًا كما نجد في الأمثلة الأخرى. فكثيرون يقدّرون المصادر الكثيرة في الكتاب ويحترمون الجهد الكبير الذي تكشف عنه في بعض الأحيان، ولكن هذا لا يمتد ـ وهنا الخلل الأساسي ـ إلى الغاية الأساسية من الرجوع إلى هذه المصادر، وهي أولاً، ضرورتها كتعبير عن سياق فكري تاريخي تندرج فيه الدراسة، ويتكون أو يجب أن يتكون به موضوعها؛ ثانياً، طبيعة هذا السياق وهي أنه يشكل كلاً قائماً في ذاته، وأن قيمتها بالتالي ليست في ذاتها بل في أنها تعبّر عن هذا الكل الذي يتجاوزها؛ ثالثاً، وجود أطروحة أساسية تستطيع تنظيمها ـ أي المصادر ـ وبالتالي تنظيم هذا السياق الفكري الذي تعود إليه؛ رابعاً، أهميته وقيمة الدراسة اللتان ترتبطان بهذه الأطروحة، وبقدرة المؤلف على استيعاب وتمثّل هذا السياق؛ خامساً، أهمية المصادر التي ترتبط بأهمية السياق الفكري الذي تندرج فيه، والدراسات الفكرية الجدية والكبيرة التي تعكس عادة سياقات فكرية مهمة وكبيرة تكون قد نضجت للإنتاج الكبير؛ سادساً، إدراك السياق الفكري الذي

يعني في الوقت نفسه إدراك الواقع الاجتماعي السياسي التاريخي، من ناحية، وتوسيع الوعي التاريخي وتعميقه من ناحية أخرى، سابعاً، المصادر المختلفة التي ترجع إليها الدراسة وتنشغل بموضوعات أخرى قد تصل هنا وهناك إلى نتائج قد تؤكد من زواياها المختلفة النتائج أو بعض النتائج التي تصل إليها الدراسة، وبذلك توفر لها دعماً علمياً إضافياً.

التدليل العلمي الوافي على هذه الحقيقة الفكرية يتطلب دراسة مستقلة خاصة وهو يخرج بالتالي تماماً عن مجال الدراسة الحالية. ولكن الملاحظات التالية كافية في إبراز ما أعنيه، وهي علاوة على ذلك، توفر إيضاحاً إضافياً للأمثلة السابقة(*). هنا يجب التنبيه مرة أخرى أن ما أقوله حول ضرورة الرجوع إلى السياق الفكري التاريخي ينطبق، كما ذكرت، على الدراسات التي تنشغل بموضوعها كظاهرة تاريخية عامة.

الطريقة الموضوعية أو العادية الطبيعية في الاطلاع على فكر مفكر أو مفكرين عبر العصور هي الكتب، وهذا ينطبق بشكل خاص في دراستنا لفكرة ما، إذ علينا آنذاك أن ندرسها في سياق فكري ما، وهذا يعني دراسة الكتب التي يتشكل منها هذا السياق أو بالأحرى عدد كافٍ من هذه الكتب. الفكر يحتاج بالتالي، إن أراد أن يكون علمياً، بأن يرجع إلى دراسة الخلفية الفكرية للموضوع الذي ينشغل به، للمفكر الذي يدرسه أو يكتب حوله. «كل مُبدع استطاع أن يمارس أثراً واضحاً في التاريخ يمكن أن يُعتبر كتتويج لسيرورة نمو تاريخي طويلة»[1]. في مجرى دراسته للحداثة يدلل بلومينبرغ أن الحداثة ليست التزاماً اعتباطياً، بأنها لم تكن نسخة علمانية للالتزامات المسيحية ولكنها كانت من نتاجها، أي كردٍ على أزمة النظرة المسيحية القروسطية العالمية، التي كانت هي الأخرى قد تكونت مباشرة بما سبقها. «إن التزاماتنا الحديثة تكونت إلى درجة عليا بتاريخنا»[2].

المسألة ليست مسألة أفراد قادرين أو غير قادرين في ذاتهم، بل مسألة سياق فكري يجب أن يتوفر لهم، سياق فكري يندرجون فيه، يتفاعلون معه، ويكتبون كجزء منه وبالرجوع إليه. فالفرد قد ينطوي على إمكانات فذة أو عبقرية طبيعية نادرة، ولكن دون سياق ملائم تندمج فيه من زاوية معيّنة، فإنها لا تستطيع أن تترجم ذاتها في عمل فكري خلاق. فعندما نريد أن نكتب، مثلاً، عن ظاهرة الثورة، الإيديولوجية، طبيعة السلطة السياسية،

(*) سأرجع إلى هذا الموضوع في دراسة خاصة بعنوان «جدلية الخلق الفكري».

(1) Dean Simonton, Genius and chance in John Brockman, ed creativity, simon and schuster 1993.

(2) Blumenberg, Hans, the legitimacy of the Modern Age, Mit press, 1983.

الديمقراطية، التحول الاجتماعي، الأمراض النفسية؛ إلخ. . . كظاهرة تاريخية، يجب بالتالي الرجوع إلى خلفية الموضوع التاريخية، أي إلى المصادر أو الكتب التي انشغلت به، واستيعاب هذه الخلفية، قبل أن نكتب حوله. وهذا يعني مصادر ومراجع غربية لأن هذه المصادر والمراجع، أي الكتب التي تعنيها، تمثّل الطور الأخير الذي وصلت إليه سياقاتها التاريخية حالياً. فعندما نكتب عن الثورة كظاهرة تاريخية يجب بالتالي الرجوع إلى هذه المصادر. فالفكر الغربي الحديث ابتدأ يدرس ويحلل ويكتب عن ظاهرة الثورة مع بداية المجتمع الحديث تقريباً، منذ أربعمائة سنة، أو منذ ألفين وخمسمائة سنة إذا أضفنا إلى ذلك ما كتبه فلاسفة اليونان القديمة حول الموضوع. هذا كان يعني ـ وهو الجانب المهم أو الأهم ـ كتابات مترابطة كانت تفيد، تعتمد، وتبني على بعضها البعض الآخر، فيرجع آخر ما يصدر منها إلى ما سبق صدوره فيدرسه ويعتمد عليه. هذا كان يعني عدداً من الدراسات التي كانت تتزايد قيمة علمية مع الوقت إلى أن وصلنا إلى أهم دراسات علمية صدرت في علم اجتماع أو علم نفس الثورة.

هذا يعني أننا عند الكتابة عن الثورة كظاهرة تاريخية عامة لا نرجع إلى مصادر عربية، صينية، نيجيرية، إلخ. إننا نرجع إليها إن أردنا فقط إن كانت تعتمد كمصادر لها الدراسات التي تكوّن سياقها التاريخي، أي دراسات غربية. هذا ما يحدث بالضبط يومياً، في الواقع، في دراسة أي علم من العلوم الحديثة، من الفيزياء إلى علم التحليل النفسي. فالذي يريد أن يدرس أحد هذه العلوم أو يتخصص فيها فإنه يدرسه كما أصبح عليه حالياً في الغرب، وليس في أحد أشكاله السابقة، كما كانت عليه في الحضارة الصينية، اليونانية أو العربية، مثلاً. . الأشكال التي اعتمد عليها كجزء من السياق التاريخي الذي أدّى إليه أو تمخض عنه.

إننا نتكلم هنا عن موضوع ما كظاهرة تاريخية فقط؛ ولكن عندما نتكلم عنه كظاهرة محلية، فإننا نرجع أولاً إلى مصادر محلية، فعندما أتكلم، مثلاً عن ثورة صينية كثورة التايبنغ أو الثورة الجمهورية، فإننا نرجع إلى مصادر صينية أولاً؛ الشيء نفسه عندما نتكلم عن ثورة عربية كثورة 23 يوليو، أو الثورة العربية في الحرب العالمية الأولى.

هنا، في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى ثلاث مقالات استوقفت نظري بين المقالات التي ظهرت حول إنتاجي، نشرها ثلاثة أساتذة يدرّسون في جامعات غربية في أوروبا، كندا والولايات المتحدة. كل منهم أشار أنه قبل الكتابة حول إنتاجي ذهب إلى مكتبة الجامعة التي يدرّس فيها لمراجعة ما صدر حول الموضوعات الرئيسية التي انشغلت بها، وذلك لأن قيمة ما كتبتُ ترتبط بسياق فكري تاريخي ترتبط أو يجب أن ترتبط به. ليس من قبيل الصدفة أن

يكون هؤلاء في جامعات غربية وذلك لأن المناخ الفكري العلمي اليومي الذي يعيشون فيه يوجه عفوياً إلى ذلك. فعند الكتابة حول موضوع ما يجب الرجوع إلى السياق الفكري الذي يرتبط به.

كل نظرية جديدة تعتمد على سياق فكري تاريخي معيّن وترتبط بأفكار سابقة، وكل نظرية جديدة تعني دمجاً لمواد فكرية موجودة، في تركيب جديد يجد قيمته الأولى في الأطروحة التي تنسقه ويدور حولها. في كلامه عن مفكري الثورة الأميركية يكتب المؤرخ الأميركي روسيتر بأنهم اتجهوا إلى كل مكان، وإلى القرآن نفسه في صياغة نظريتهم[1]. هذا يصدق أيضاً على مفكري الثورات الأخرى الكبيرة.

هذا الترابط الفكري، بل الحضاري التاريخي يحوّل، في الواقع، تاريخ الإنسانية، من هذه الزاوية إلى تاريخ واحد. فالحضارات التاريخية تعتمد على بعضها البعض الآخر في نموها وتطورها، وترابطها الحضاري التاريخي هو الذي يفسرها ككل حضاري. فهناك سياق حضاري تاريخي يعلو عليها كحضارات فردية، هذا الترابط أو السياق الحضاري يحوّل تاريخ الإنسانية، من هذه الزاوية، إلى تاريخ واحد، وهذا ما نبّه إليه مؤرخون عديدون. فالمؤرخ المعروف مارك بلوخ مثلاً، كتب «بأن ليس هناك من تاريخ قومي، بل تاريخ عالمي فقط»[2]. هناك، كما يكتب مؤرخ آخر، «تواريخ عديدة، ولكن هناك تاريخ عالمي واحد تتشكل في سياقه هذه الأخيرة، لأنها كلها تتأثر وتتكون بقدر كبير على الأقل بأحداثه وتحولاته الكبرى كالثورة الصناعية، الثورة الفرنسية، الأميركية، الروسية، الصينية، مثلاً، إلخ... إننا نتأثر، في الواقع، بسيرورة مترابطة من النضال الإنساني تكشف عن ذاتها عبر التاريخ الإنساني وتخلق هذا التاريخ»[3].

المفهوم الجدلي التاريخي حول العالم، كما كتب غرامشي، «يدرك الحركة والتحول، يقدّر مجموع الجهود والتضحيات التي كلفها الحاضر للماضي، والتي يكلفها المستقبل للحاضر، ويدرك العالم المعاصر كتركيب للماضي، لجميع الأجيال السابقة...»[4].

في كلامه عمّا وصلت إليه الحضارة من تقدّم في القرن الثامن عشر، ينبّه أوغست

---

(1) Rossiter, Clinton, The Political Thought of The American Revolution, A Harvest Book, 1963.

(2) ذكرها kay, H, The Powers of The Past, University of Minnesota press, 1991.

(3) Aronson, Ronald, Dialectics of Disaster, 1983.

(4) ذكرها kay, H, op. cit.

كونت «بأن هذا التقدم العام لم يكن سوى مجموع أشكال التقدم الجزئية التي حققتها الحضارة في جميع الأطوار السابقة». وفي مجرى حديثه عن ظهور الطور العلمي الحديث، يكتب «أن هذا الطور يمتد إلى القرن الحادي عشر، أي منذ أن أدخل العرب العلوم إلى أوروبا»، ثم يضيف أن «العلماء يعترفون حالياً بأن المزاعم السابقة حول المعرفة العلمية المتقدمة جداً عند القدماء كانت دون أي أساس حقيقي. فقد تمَّ التدليل بأن العرب تجاوزوهم». ثم يشير أن حركة الإصلاح الديني نفسها «التي قام بها لوثر لم تكن سوى النتيجة الضرورية لتقدم العلوم التي أدخلها العرب إلى أوروبا»[1].

النظرية التطورية الاجتماعية التاريخية ابتداءً من كوندورسه وتورغو في القرن الثامن عشر، كونت وماركس، في علم الاجتماع، مورغن، وفرايزر، وبريفولت في الأنتروبولوجيا، وهيجل في الفلسفة؛ إلخ... كانت ترى أن التاريخ ككل يمثّل سيرورة واحدة تنتقل فيها الإنسانية كلها في أطوار واحدة مترابطة يعتمد فيها كل طور على الطور السابق في ظهوره وتكامله، ويعدّ في الوقت نفسه للطور التالي الذي يشتق منه، من جدلية صيرورته نفسها. هذه الأطوار قد تختلف في نظريات هؤلاء، ولكنها كلها تلتقي في هذه التطورية التي تشمل جميع المجتمعات التاريخية التي تنتقل في مجراها من حالات تزداد تحسناً وتقدماً مع كل طور إلى أن تنتهي في طور نهائي يتكامل فيه الإنسان والمجتمع. إن هيجل مثلاً، رأى أن الله نفسه يخلق ذاته في هذه السيرورة التطورية إلى أن يتكامل خلق المطلق في آخر تركيب تفرزه، تركيب يمثّل نهاية التاريخ كحتمية جدلية.

هذه الملاحظات القليلة تدل أن التقدم أو التطور الحضاري يحدث كتركيب حضاري جديد من حضارات سابقة. الخلق الفكري هو الآخر تركيب يقوم به المفكر بين عناصر متعددة ومختلفة موجودة. «إن سيرورة الخلق في الفنون والعلوم تتميز غالباً في اكتشاف تركيب جديد بين أفكار كانت تبدو سابقاً متمايزة أو منفصلة بشكل كبير»[2]. إن مؤرخ الأفكار يستطيع عادة، عند دراسة أية مرحلة تاريخية، أن يرى أين وجد مفكروها الكبار العناصر التي تتركب منها نظرياتهم. «إن عمل العقل الفردي في دمج أفكار مختلفة معاً والنظر إليها في سياق جديد هو الذي يصنع تطور الفكر»[3]. الفن نفسه يكشف أيضاً عن هذا المبدأ في الخلق والإبداع. «إن عبقرية الفنان تعمل على طريقة درجة الحرارة العالية جداً التي

---

(1) Comte, A, op. cit.

(2) Storr, A., Genius and psychonnalysis in. P. Murry, ed, Genuis, The History of on Idea.

(3) Balfour Michael, states and Mindes, The Cresset press, 1953.

تتميز بالقدرة على فصل مركبات من الذرات ثم تجميعها مرة أخرى في نظام جديد تماماً يمثّل نموذج آخر»[1].

هذا ينطبق على كل نظرية كبيرة، إن ماركس، مثلاً، نبّه هو نفسه إلى ذلك عندما ذكّر أتباعه بأن ما صنعه كان دمج ثلاثة مصادر أساسية في صياغة نظريته، وهي النظرية الإقتصادية الكلاسيكية أو الليبرالية في بريطانيا، الفكر الاشتراكي في فرنسا، والفلسفة الألمانية. لهذا يمكن القول إن «الماركسية» كانت هناك قبل ماركس. عناصر الداروينية دون داروين كانت جزءاً من المناخ الفكري الأوروبي العام في ذلك الوقت. عمل داروين كان صياغة تركيب متّسق منها. الداروينية كانت هناك، هي الأخرى، قبل داروين. «الإنطباع العام بأن داروين غيّر نظرة الغرب العالمية بعمل مبدع مستقل هو انطباع خاطئ تماماً... الاكتشافات العلمية لا تحدث بهذه الطريقة إلا نادراً، هذا إن هي حدثت. إن داروين كان وريث جهود من تقدمه. ولكن الجدل الجديد الذي أعطاه لهذه الجهود أحدث تجاهلاً كبيراً لهذه الجهود...»[2]. هناك من يرى أن «أهم إسهام فلسفي للمذهب التأويلي (Hermeneutics) هو على الأرجح... إدراكها بأن المعاني المستورة تثير صعوبة إجرائية في تفسير الكتب لأنه يجب علينا إدراك السياق الذي ينغرس فيه الكتاب كله قبل اكتشاف المعاني المستورة في أي جزء من الأجزاء...»[3] حتى إدراك الكتاب يفرض أولاً إدراك السياق الفكري العام الذي يحدد معاني الأجزاء!.. كل نمط فكري كان نتيجة سياق فكري تاريخي «طويل» قبل أن يستقر في صورته النهائية. نمط الديمقراطية البريطانية، مثلاً، احتاج إلى سبعة قرون من التطور قبل أن يستقر كنمط سياسي جديد. الطريق إليه ابتدأ في «الوثيقة العظمى» (Magna Carta) في القرن الثاني عشر، ومنها إلى الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، إلى تشريعات الإصلاح الكبيرة عام 1832، عام 1867، وعام 1885.. إلى الثورة الصناعية، ومن ثورة الإصلاح الديني، إلى الفلسفة الليبرالية والنفعية؛ إلخ...

«إن تاريخ الموضوعات المختلفة يعلم الروابط بينها. إنه يعلم أن العالم لا يُخلق كل يوم من جديد، وأن كل واحد يقف على أكتاف آخرين»[4]. إن شيشرون نبّه منذ ألفي عام تقريباً «بأن الإنسان الذي يبقى جاهلاً بالأشياء التي حدثت قبل أن يولد يعني البقاء طفلاً». ثم

---

(1) Murry, P, op. cit.

(2) راجع كمختصر جيد لهذه الجهود Eisly, L, The Firmament of Time, Athenums, 1960, Chaf III.

(3) Elvee op. cit.

(4) Postman, N. Technopoly, Vintage, 1993.

يضيف «ما هي قيمة الحياة الإنسانية إن لم تكن مندمجة في حياة الذين تقدموا علينا»[1]. «كي يصبح الإنسان مثقفاً يجب أن يدرك مصادر المعرفة ونموّها، والمذاهب التي تمثّل المعرفة؛ أن يكون على معرفة بالسيرورات الفكرية والخلّاقة التي رافقت أحسن ما نتج وقيل فكرياً»[2].

إن قول نيوتن بأنه استطاع أن ينظر بعيداً، وأن ينجز ما أنجزه لأنه استطاع أن يقف على أكتاف جبابرة ـ هذا القول يختصر قصة الخلق الفكري أو الحضاري عبر التاريخ، قصة السياق الذي يعتمد عليه ويعكسه.

المثقف العربي يقف خارج هذا الواقع، يميل أساسياً إلى العمل في عزلة، ويصل إلى نتائجه بشكل مستقل عن الآخرين، عن السياق الفكري للموضوع الذي ينشغل به، وكتاباته تتخذ، في أكثر الأحيان، شكل المونولوج الذي يقدم فيه أفكاره دون اهتمام بما صنعه آخرون حول الموضوع. إنه بكلمة أخرى، يقف فوق الواقع الموضوعي ويتجاهله وكأنه غير موجود، الواقع الذي كان يجب الرجوع إليه والانطلاق منه.

تجاهل التناقض المتأصل
بين المثال والواقع

في مواقفها تجاه أية سياسة أو تجربة ثورية وخصوصاً إن كانت تعارضها، لا تنتمي إليها أو تشارك فيها مباشرة، كانت الإنتيليجنسيا تسرع إلى نقدها وتقول بأنها تقوم بذلك لانحراف الثورة عن مُثُلها، بسبب التناقض الذي تكشف عنه بين المثال والواقع الذي تعيشه، بين المُثُل التي تقول بها والممارسات التي تنتج عنها. هذا كان النقد الأساسي الذي ترجع إليه في تفسير معارضتها أو مقاومتها. هذا كان، مثلاً، منطلق الذين قاوموا الارتباط بمصر كإقليم قاعدة في الستينات وخربوا الوضعية الوحدوية، الفرصة التاريخية الفريدة، التي توفرت لنا آنذاك، وبالتالي احتمال الانتقال إلى الوحدة، أو تحقيق قفزة كبيرة نحوها.

نقد كهذا يعبّر ولا شك عن عقلية تبشيرية وعظية لأنه يتناقض تماماً مع الواقع الثوري الموضوعي التاريخي، مع واقع أية ثورة تاريخية. مراجعة هذا الواقع تدل بوضوح حاسم أن هذا النوع من التناقض كان يرافق جميع الثورات ويشكل بالتالي ظاهرة طبيعية فيها، ولهذا لا

(1) Ibid.
(2) Ibid.

يصح كالمقياس الذي نرجع إليه في تقيّمها. الغياب الدائم للتطابق بين المثال الثوري والواقع الذي يترجمه يعني أن جدلية الواقع الثوري، الوضع الإنساني أو المثال الثوري نفسه، تفرز قوى وتحولات، وتقترن بتناقضات تتعارض مع هذا التطابق. فمهما نجح المثال في تحويل الواقع وتغييره يبقَ هناك تناقض واضح بينه وبين المثال، وبالتالي لا يصح إرجاع التناقض أو تفسيره بنوايا سيئة أو تآمرية حول المثال، بانحرافات شخصية في القيادات المسؤولة عن عمل المثال أو ترجمته إلى واقع، بخلل إنساني في الشعب المدعو إلى تحقيق هذا المثال؛ الخ. . . التمسك بمقياس كهذا أو استخدامه يعني بالتالي اتخاذ موقف أخلاقي صرف، وهذا يعني، في دوره، رفض الظاهرة الثورية، أي موقفاً رجعياً أو محافظاً تجاه التاريخ. إننا، كما ذكرت مرة في سياق آخر، لا نستطيع القول، مثلاً، إن ليلى ليست جميلة لأنها لا تملك عيناً ثالثة، لأن ليس هناك في العالم من كائنات إنسانية تملك عيناً ثالثة. الشيء نفسه ينطبق على استخدام التطابق بين المثال والواقع، فهو تطابق لم تحققه أية تجربة ثورية عبر التاريخ، وبالتالي لا يصح الرجوع إليه في تقيّيم الثورة، أي ثورة.

هذا لا يعني أن ليس هناك مقاييس موضوعية يمكن أن نرجع إليها في قياس فاعلية الثورة، أية ثورة، بل إنه يجب الكشف عن هذه المقاييس في الواقع الثوري، في واقع الثورات نفسه، أي في المنجزات والتحولات الجديدة العامة التي كانت الثورات التاريخية قادرة على تحقيقها، وإن بدرجات مختلفة بما أن هذه المنجزات والتحولات كانت ممكنة لهذه الثورات، وخصوصاً الثورات التاريخية الكبيرة، يصح بالتالي بل، يجب الرجوع إليها كمقياس(*) إننا لا نستطيع أبداً أن نتوقع تطابقاً بين المثال والواقع الثوري من أية ثورة، في أي تجربة ثورية، ولكن يجب أن نتوقع منها، كي يمكن أن تكون ثورة، توكيد وجودها وقبولها كثورة، أن تحقق بشكل ما، بقدر ما هذه المنجزات والتحولات، أو على الأقل قدراً مهماً منها، بما أن المجال لا يتسع لأية إفاضة في تحديد هذه الأخيرة، فإنني أقتصر فقط على الإشارة إليها إنها:

(1) إسقاط النظام القديم وإلغاءه نهائياً، أي بشكل يجعل رجوعه أو أحياءه غير ممكن، هذا يكون ممكناً لأن الثورة تكون قادرة على دفع المجتمع إلى تجاوز ذاته في صعيد

(*) القارئ الذي يرغب في متابعة أساسية للموضوع يستطيع الرجوع إلى كتابي «التجربة الثورية بين المثال والواقع» الذي عالج الموضوع معالجة عامة منظمة (systematic)، ثم إلى كتاب «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة»، باب «تفسير فكرة المجتمع الجديد» وباب «فكرة المجتمع الجديد: تقييم عام». في هذين الكتابين يجد القارئ تحديداً موضوعياً تاريخياً أساسياً لهذه المنجزات والتحولات العامة التي تشارك فيها الثورات التاريخية بدرجات مختلفة.

تاريخي جديد. فاعلية الثورة تكون في درجة تحرير الواقع من النظام القديم وفي طبيعة الصعيد التاريخي الجديد الذي ينتقل إليه.

(2) الثورة الناجحة لا تعني تغيير الواقع تماماً في صورة مثالها، ولكنها تعني تقدماً في اتجاهه بحيث يحقق منعطفاً تاريخياً جذرياً في المجتمع الذي يعمل فيه أو، على الأقل، درجة عليا من الاقتراب منه.

(3) درجة التغيير الذي تحدثه الثورة في مفاهيم الشعب ومُثُله من حيث أنه يتماهى بقدر متزايد مع الرؤيا الثورية الجديدة، سياستها وبرامجها؛ مع الفلسفة أو نمط التفكير الجديد الذي يعبّر عنها.

(4) دور المثال الثوري الأساسي هو أن يقدم تصوراً مثالياً نموذجياً يرسم الحدود والمقاييس التي تحفز الثورة والتحول الثوري، التي يقارن بها الواقع الموضوعي الذي يعمل على تغييره، أو التحولات التي يجريها فيه. دور المثال الثوري ليس خلق واقع يتطابق معه، بل الكشف عن إمكانات الواقع وتوجيهها نحوه.

(5) الثورة قد تسقط بعد مدة وجيزة ما، أو قد تكون عاجزة عن تحقيق ذاتها، ولكنها لا تكون ثورة فاشلة إن استطاعت الأفكار التي قالت بها والممارسات التي جربتها أن تعيش وتمارس فيما بعد أثراً واسع النطاق على الأفكار والتجارب التي جاءت بعدها. التجارب الطوباوية توفر لنا مثلاً بارزاً على ذلك. هذا ينطبق، في الواقع، حتى على الثورات الحديثة الكبرى نفسها. هناك عدد من المؤرخين أشاروا إلى ذلك ونبّهوا إليه ابتداءً من الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر إلى الثورة الروسية أو الصينية في القرن العشرين. فالثورة الصحيحة تترك دائماً تعاليم كبيرة تؤثر في مجرى التاريخ، وهي تفرض دراستها علينا أو تدخل في نطاق إدراكنا للتاريخ بالضبط لأنها تركت تعاليم كهذه أو تراثاً فكرياً وسياسياً كشف عن ذاته في تطورات تاريخية لاحقة.

(6) في ضوء الأنتروبولوجيا الفلسفية يمكن، بل يجب القول، إن وجود تناقضات متأصلة في الوضع الإنساني، كالتناقض بين المثال والواقع، ليست فقط تناقضات تفرز توترات دائمة يجب أن نحيا بها، بل إن هذه التناقضات ضرورية لإنسانية الإنسان نفسه. فهي التي تحافظ على هذه الإنسانية وتعززها، وهي التي تشحذ إمكاناتها وتدعو إلى تطويرها. هذه الرؤيا الفلسفية كانت واضحة في الفوضوية بشكل خاص - بين الفلسفات والإيديولوجيات الحديثة - وخصوصاً أعلامها، برودون، باكونين، كروبوتكين. إن برودون عاش، كما لاحظ البعض، للنضال وليس للنصر. إن الشخصية الرئيسية في قصة أندريه

مالرو «الفاتحون» عبّر عن ذلك خير تعبير عندما قال في عبارة مركزة مختصرة: إنني مع الثورة طالما أن الثورة لم تنتصر بعد، ولكنني ضد الثورة عندما تنتصر. هذا يعني أن ترجمة المثال الثوري إلى واقع يمثّله ليست في مصلحة الإنسان حتى وإن افترضنا إمكان ذلك. مفهوم «الثورة الدائمة» يعبّر خير تعبير، من زاوية خاصة، عن هذه الحقيقة. إنه، في الواقع، مفهوم انتقل إلى الثورات العلمية نفسها. من الممكن الإضافة أيضاً أن العقل الحديث ككل وفي جميع مجالاته أخذ يعبّر عن هذه الحقيقة عندما أحل مبدأ الصيرورة محل مبدأ الجوهر في جميع مجالاته.

(7) المثال الثوري يجد ضرورته أيضاً في أنه يحرر من نمط حياة مألوف تقليدي، ويكشف بالتالي عن إمكانات الإنسان على الخلق والإبداع التي كان هذا النمط يجمدها ويقتلها.

هذه هي المنجزات أو التحولات العامة الأساسية التي كانت الثورات التاريخية تتشكل منها وتحققها بدرجات مختلفة. إنها تشكل الواقع الثوري الموضوعي الذي كانت تقترن به الثورات التاريخية، تقيّيم أية ثورة يكون بالتالي في الرجوع إلى هذه العناصر العامة المشتركة التي كانت تتمخض عنها الثورات التاريخية، وليس الحكم عليها أو إدانتها لأنها غير قادرة على تكوين الواقع في ضوء المثال أو المُثُل التي تنقاد إليها. وجود هذا الواقع الثوري الموضوعي الواحد يعني أن جدلية الثورة نفسها عاجزة عن تجاوزه رغم المُثُل التي تنطلق منها وبصرف النظر عن إرادتها، وهذا يعني أنه يجب علمياً الإقتصار عليه في تقييم أية ثورة. الإنتيليجنسيا العربية التي كانت تتنكر للثورة لأنها تكشف أن الواقع الذي ينتج عنها بعيد عن المُثُل التي تقول بها، كانت تدل، في الواقع ليس على سقوط الثورة بل على سقوطها الفكري هي نفسها، لأنها كانت لا تدرك أو تعي حتى وجود هذا الواقع الثوري الموضوعي الذي تشترك فيه جميع الثورات، وأنه يجب بالتالي تقييمها في ضوئه وليس خارجه أو بالاستقلال عنه تماماً. في هذا كانت الإنتيليجنسيا تقفز فوق الواقع الموضوعي التاريخي وتتجاهله وكأنه غير موجود، فتكشف بوضوح أن العقلية التي تكونها هي عقلية تبشيرية ـ وعظية.

تجاهل هذا الواقع الثوري الموضوعي التاريخي الذي كان يعيد ذاته في الثورات التاريخية، وتحديد علاقتنا بالثورة وكأنه غير موجود، كان لا يخرب فقط الثورة ويُخرج الثوريين منها، بل كان يتحول ـ رغم نوايا هؤلاء الطيبة ومقاصدهم الثورية ـ إلى جزء من الثورة المضادة. نقد الثورة، الخروج منها، أو معارضتها نتيجة الفجوة الموجودة بين المثال

والواقع، يشجع على الثورة ـ المضادة، إلى تقييم إيجابي للنظام السابق أو القديم لأنه يوحي أن محاولات تجاوزه كانت عاجزة عن تحقيق هذا التجاوز. التجربة الثورية التاريخية تدل بوضوح على ذلك في مجرى الثورات التي كانت تكشف عنها.

هنا تلتقي هذه العقلية «الثورية» مع العقلية المضادة للثورة، عقلية الذين كانوا يهاجمون الثورة من حيث المبدأ كعمل فاشل بالضبط لأنها تكشف عن هذا التناقض.

السقوط الأخلاقي

عندما بدأت بإعداد هذه الدراسة في شكلها النهائي، كنت أريد الإقتصار على موضوع السقوط الفكري، فلا أكتب حول السقوط الأخلاقي، ليس لأنه غير مهم بل لأنه يحتاج بسبب أهميته نفسها إلى دراسة خاصة مستقلة، ولكنني بعد التردد قررت أن أكتب حوله، وذلك للأسباب التالية:

1 ـ لأنه من الممكن في الحدود التي تضعها الدراسة الحالية من حيث الحجم أن نقف عند الجوانب الأساسية بقدر كافٍ نسبياً.

2 ـ لأن عمل الإنتيليجنسيا الفكري هو في الوقت نفسه عمل أخلاقي، وهي تجد شرعيتها ليس فقط كشرعية فكرية بل كشرعية أخلاقية أيضاً.

3 ـ لأن جميع نشاطات الإنسان تنطوي على مضمون أخلاقي ما.

4 ـ عندما كنت أشير في مناسبة فكرية ما إلى موضوع السقوط الفكري ـ أي سقوط الإنتيليجنسيا ـ كسبب في المأزق الذي وصل إليه النضال الوحدوي، كنت أسمع في بعض الأحيان من يسأل إن كنت سأتكلم عن السقوط الأخلاقي أم لا.

5 ـ بعض الملاحظات التي سمعتها من بعض الأصدقاء الذين أحترم تفكيرهم، بضرورة الكتابة حول السقوط الأخلاقي عندما كان يجري حديث عن موضوع الكتاب.

6 ـ لأن المثقف أو القارئ المستنير قد يتساءل مستغرباً أو مرتبكاً، لماذا كان هذا السكوت؟... إن لم أتكلم عن السقوط الأخلاقي.

7 ـ لأن الملاحظات الثلاث الأخيرة تدل بأن الانشغال بالسقوط الأخلاقي أصبح بقدر كبير انشغالاً عاماً وتجربة يومية.

وجود هذا السقوط كتجربة، كظاهرة يومية في أوساط المثقفين يعني، فيما يعنيه، أن ذكر الأمثلة عليه غير ضروري، أو حتى «ممكناً». كيف يمكن التمثيل، أو حتى لماذا «يجب» التمثيل، على ظاهرة تتسرب إلى جميع أبعاد الحياة اليومية تقريباً. ما أقوم به هنا هو الكشف عن العلاقة الوثيقة بين السقوط الفكري والسقوط الأخلاقي، أو ما تقوله الفلسفة بشكل عام، الفلسفة الأخلاقية، الفلسفة الإنسية والتقليد الثوري حول الموضوع، حول الجوانب الأساسية لهذه العلاقة، كيف أن هذا يدل في ذاته على هذا السقوط، وأن تصحيح الأول يكون بالتالي ضرورياً في تصحيح الثاني. هذا العرض النقدي لهذه العلاقة في مستويات مختلفة كافٍ في ذاته في الكشف عن هذا السقوط. القارئ أو المثقف المستنير، الذي لا يمتد إليه هذا السقوط أو الذي لم يكن واعياً له يستطيع عندئذ أن يقارن بين ما تفرضه أو تقول به هذه العلاقة وبين أعمال الإنتيليجنسيا، وتجربته اليومية معها. هذه المقارنة تكشف له عن التناقض بين الأولى والثانية. إن كان ما تقوله الفلسفة بشكل عام، الفلسفة الأخلاقية أو الإنسية، وما يقوله التقليد الثوري، إن كان هذا غير كافٍ بأن يكشف للقارئ عن هذا السقوط، فإن الأمثلة التي ترجع إلى أعمال أو سلوك الإنتيليجنسيا تكون هي الأخرى عاجزة عن ذلك.

قبل كل شيء يجب التنبيه إلى واقعة أساسية وهي أن الأخلاق أو الحياة الأخلاقية جزء لا يتجزأ من وجود الإنسان ككل، لا تقتصر على بعض النشاطات دون أخرى، وهي تمتد إلى جميع جوانب الحياة. كل أعمالنا تنطوي مباشرة أو غير مباشرة على مضمون أخلاقي. فالتقنية نفسها لا تنفصل عن الأخلاق. «سواءٌ كانت تعتمد أم لا على بحوث علمية جديدة، فإن التقنية تشكل فرعاً من الفلسفة الأخلاقية، وليس من العلم»[1].

إستخدام اللغة يكشف يومياً عن هذه الحياة الأخلاقية «إن استخدام اللغة المتهتك، المسرف في الدفاع عمّا لا يمكن الدفاع عنه. . . ؛ إستخدام اللغة في تحويل بعض الكائنات الإنسانية إلى أشياء؛ إستخدام اللغة للكذب وجعل الفروق غير واضحة؛ إستخدام اللغة لقول أكثر مما تعرف أو تقدر أن تعرفه؛ إستخدام إسم الحقيقة دون فائدة. . . هذه أشياء تشكل جرائم ضد نظام أخلاقي. . . إن تعاملنا مع اللغة يعني دائماً تقريباً بُعداً أخلاقياً، وهذا شيء أكد عليه كل فيلسوف كبير، من كونفيوشس وسقراط إلى برتراند راسّل وجون ديوي. . .»[2].

المشاعر اليومية التي نعيش بها أو نعبّر عنها تقترن عادة وعفوياً بمعانٍ أخلاقية عندما

---

(1) Postman, N, The Surrender of Culture To Technology, Vintage Books, 1993. ذكرها

(2) Postman, N. The End of Education, Vintage Books, 1995.

تتجاوز مشاعر التعاطف أو النفور الشخصية الصرفة. إننا لا نعتبر عادة أي شعور سلبي أو إيجابي كشعور أخلاقي، كما أننا لا نعتبر أية جملة تحتوي على كلمة «جيد» أو «سيّء» كتعبير عن حكم أخلاقي. فإن كان أحد الناس يحقد على امرأة لأنها نبذته، فإن هذا لا يعبّر عن شعور أخلاقي؛ ولكن «إن هو استهجن تشهير شخص بشخص آخر ليس لأنه يودّ هذا الأخير بل لأنه أي التشهير إما كاذب، وإما وسيلة لا يصح لإنسان أخلاقي اللجوء إليها، فإن شعوره يكون من النوع الذي يمكن اعتباره أخلاقياً. إن الشعور أو الحكم يجب أن يكون لا شخصياً قبل أن نعتبره أخلاقياً. بالإضافة إلى هذا يجب أيضاً أن يكون مستقلاً عن المشاعر العنيفة»(1).

وجود الإنتيليجنسيا نفسه يعني وجوداً أخلاقياً، دليلاً أخلاقياً، لأن النظريات أو الأفكار التي تعبّر عنها تعني توجيه السلوك في اتجاهات معيّنة يُفترض بها أن تميّز بين ما هو مقبول وما هو مرفوض، المقاصد التي يجب الاتجاه نحوها وتلك التي يجب تجنبها، والانحراف أو الشر الأخلاقي هو كل ما يتعارض معها. الشيء نفسه ينطبق على الفن نفسه وفي جميع أشكاله. «الفن هو في ذاته دليل للسلوك ـ إنه في حقيقته، تناسقه، كياسته، يكوّن الروح. الفني أو حب الفن هو شكل من أشكال الأخلاق. الشر، بكلمة أخرى، هو الشيء القبيح والمكروه»(2).

إننا نقرأ في مكان آخر «الفنانون الذين لهم قيمة في أية مدرسة، في أي زمان، يعرفون أنهم يعملون لهدف صحيح. إنها القناعة العادية والضرورية للعمل الفكري الجيد. . . الفضيلة لا تنفصل عن الفن الجيد. فمن المفترض جدلاً أن العمل الفني يكشف عن روح الفنان كما يكشف عن عقله. ولكن ما هو أكثر أهمية هو أن هذا العمل يجب أن يعكس في نظامه نظام العالم المراتبي كنظام أخلاقي»(3). الشيء نفسه ينطبق على العمل الفكري، وبالتالي تصحّ إعادة صياغة هذا التحديد والقول إن الفضيلة لا تنفصل عن العمل الفكري الجيد. فمن المفترض جدلاً أن العمل الفكري يكشف عن روح المفكر كما يكشف عن عقله. ولكن ما هو أهم هو أن هذا العمل يجب أن يكشف عن نظام عام يعكس النظام التاريخي أو الموضوعي الذي يحدد الظاهرة أو الواقع الذي ينشغل به؛ نظام كهذا يعني نظاماً أخلاقياً. كي يمكن للعمل الفكري أن يقوم بهذا العمل فيكون عملاً أخلاقياً يجب أن يكون

(1) Hook, S, Determinism and Freedom, Collier Books, 1961.
(2) Barzun, J, From Dawn To Civilization Harper Collins, 2000.
(3) Ibid.

ولا شك عملاً علمياً يمثّل عقلية علمية. ولكن بما أن العقلية الذاتية أو التبشيرية الوعظية التي تكوّن تفكير الإنتيليجنسيا هي عقلية تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهل هذا الواقع وكأنه غير موجود، فإنها تكون عاجزة عن اكتشاف النظام التاريخي أو الموضوعي الذي ينطوي عليه، وبالتالي فإن العمل الفكري الذي يعبّر عنها يكون في هذا السياق عملاً غير أخلاقي. إنها إنتيليجنسيا تقتنع صادقة أنها عندما تتكلم، فإن الحقيقة تكون خياراً، ولكن خياراً يلائمها؛ فما يلائم رغباتها ومشاعرها هو ضرورة. دون هذه العقلية أو المعرفة العلمية كأرضية لقاء، ما يحدث هو أن الحوار العقلاني يزول ويعطي مكانه للاتهامات.

إن علم السياسة كان، في الواقع، يعني «المعرفة التي نكوّن بها الآخرين ككائنات فاضلة؛ إن وظيفتها النهائية هي، في عبارة أحد المفكرين، الروح الإنسانية»[1]. لهذا يمكن القول إن وظيفة الإنتيليجنسيا كالأداة المسؤولة عن هذه المعرفة، هي تكوين الروح، وبأن الإنتيليجنسيا الحقيقية هي المهندس المعماري للأرواح. الحياة الأخلاقية تنشغل، كالحياة السياسية، بما هو عام في حياة المجتمع. ولهذا ليس من الغريب أن ترتبط بالمعرفة. آخرون كثيرون رأوا، ابتداءً من أفلاطون، أن هذه العلاقة تعني أن هدف الفلسفة السياسية هو خلق المجتمع الفاضل أو الكامل. إنها علاقة كانت تشكل أساساً للمذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة. بما أن الإنتيليجنسيا هي أداة لهذه الفلسفة فإنها تكون آلياً حاملة للحياة الأخلاقية التي تعنيها وترتبط بها، ومسؤولة عن ترجمة أهدافها.

الإنتيليجنسيا ـ أداة الوعي ـ التي تدرك أو يُفترض بها أن تدرك القوانين أو الانتظامية الموضوعية التي توجه الواقع الموضوعي هي المؤهلة بأن تكون مسؤولة عن إرشاد وتوجيه النضال الثوري والعمل السياسي نفسه. ليس هناك من جماعة أخرى مؤهلة مثلها أو أكثر منها للقيام بهذا الدور. ليس من نضال ثوري يستطيع الاستمرارية الثورية، أو بأن يمارس الفاعلية التاريخية التي يُفترض به ممارستها دون إنتيليجنسيا مؤهلة للقيام بهذا الدور. هذا لا يعني طبعاً أنها تقوم بهذا الدور بشكل سليم، أو أنها مؤهلة حقاً للقيام بهذا الدور؛ أو أنها تتميز بوجودها ذاته بالمعرفة الصحيحة التي تحتاج إليها في ذلك... المشكلة الأساسية هنا هي أن الإنتيليجنسيا تقوم باستمرار بهذا الدور، سواءً كانت مؤهلة له أم لا، سيئة أم جيدة، قادرة عليه أم لا. أفلاطون طرح منذ زمان طويل هذه القضية عندما تساءل، أين نجد خارج الفلاسفة من يستطيع أن نفرض عليه أو أن نتوقع منه القيام بالوصاية على المجتمع إن لم يكن

(1) Wolin, S, op. cit.
Strauss, L, Natural Right and History, University of chicago press, 1953.

هؤلاء الذين، بالإضافة إلى إدراكهم أحسن المبادئ التي يقوم عليها النظام السياسي، يتمتعون بحياة أنبل من حياة السياسيين، ويتطلعون إلى مكافآت من نوع آخر. «بداية هذا النوع من التفكير ترجع، في الواقع، إلى أفلاطون الذي خلص إلى الاقتناع بأن الفيلسوف هو أداة غير أنانية لحقيقة إلٰهية»[1]. هذا الدور الذي أعطاه أفلاطون للفلاسفة، كما شرح في «الجمهورية» يرتبط إذن بشرطين أساسيين تحققا لهم دون الآخرين وهما، إدراك ونبل أخلاقي أعلى. هذا الإدراك الأعلى ـ هذه المعرفة ـ كان يعني في وجوده ذاته النبل الأخلاقي. ولكن ظهور هؤلاء الفلاسفة الذين يتميزون بهذه المعرفة والأخلاق لم يكن عفوياً، بل نتيجة تربية طويلة تعدّهم لذلك.

* * *

هذه العلاقة الأساسية الوثيقة بين المعرفة والأخلاق هي علاقة عميقة الجذور الفلسفية التاريخية. فابتداءً من الفلسفة اليونانية نجد اتجاهاً فلسفياً أساسياً يرى أن المعرفة، وخصوصاً المعرفة السياسية، تستطيع أن تكوّن الناس وتجعلهم قادرين على خلق أوضاع مستقرة وملائمة يصبح فيها السلوك الأخلاقي ممكناً. هذا كان في دوره ممكناً لأن المعرفة تعني الحياة الأخلاقية وبالتالي تكون قادرة على خلق هذه الأوضاع. الفلسفة اليونانية كانت قاعدة هذا الاتجاه الفلسفي الأخلاقي، الموقع الذي انطلق منه، وكان يرجع إليه.

سقراط كتب أن بداية الحكمة هي أن يعرف الإنسان نفسه؛ فإن كان الإنسان يعرف ما هو حق فإنه يصنع ما هو حق. فليس هناك من إنسان يريد أن يكون شريراً، والمعرفة هي الخير الأعلى. فالجهل هو مصدر الشر، والمعرفة تلغيه لأن الإنسان ينفتح من حيث طبيعته للخير. بالنسبة لفلسفة سقراط، جميع الكائنات الإنسانية تريد، بطبيعتها ذاتها، أن تحقق السعادة لنفسها. ولكن السعادة تتحقق، كما علّم سقراط، عندما يحيا الإنسان الحياة التي تخدم طبيعة الروح على أحسن وجه. فالسعادة ليست نتيجة أوضاع مادية أو خارجية، ثروة، سلطة أو شهرة، بل بأن يحيا الإنسان حياة جيدة لأجل الروح. «الحل السقراطي بقي»، كما كتب بارديايف، حلاً كلاسيكياً في جميع الأشكال التي تقدم الفكر أو العقل»؛ ثم يضيف حول تولستوي الذي كان، في الواقع، مسيحياً مؤمناً شبه متصوف في إيمانه، «إننا نجد هذا الحل في تولستوي الذي رأى من جهته أنه يكفي أن ندرك ما هو الخير كي يختفي الشر»[2].

أرسطو علّم أيضاً بأن القصد الرئيسي في الحياة هو السعادة، وأن أحسن طريق وأكثرها

---

(1) Ibid.

(2) Berdyaev, N, The Beginning of the End. Harper Torchbooks, 1957.

حكمة في تحقيقها هي انقياد الإنسان دائماً للعقل والفضيلة[1]. إنه على عكس أفلاطون فصل بين الأخلاق وبين الخير المطلق الذي يتمثل بإله ويشتق من الميتافيزيقيا. فما هو موجود ليس فكرة الخير التي تشمل جميع الأوضاع، بل فقط أفراد فضلاء أو أعمال فاضلة في أوضاع عديدة مختلفة. إننا لا نستطيع أن نحقق معرفة مطلقة في القضايا الأخلاقية كما نستطيع في الفلسفة العلمية. إن أحسن ما يمكن صنعه هو الكشف عن قواعد أمبيريقية للسلوك الأخلاقي.

الحياة الفاضلة بالنسبة لأفلاطون هي السيادة على الذات، التي تعني سيادة العقل على المشاعر والشهوات. فالحياة الأخلاقية العليا هي حياة تخضع للعقل، والعقل نفسه يعني صورة نظام في الكون، وفي الروح، أو الذات الفردية. إنها حياة يسود فيها العقل على الشهوات التي تميل إلى الإفراط، النهم الذي لا يكتفي، التقلّب، الصراع. «إن مذهب أفلاطون الأخلاقي يتطلب ما نسمّيه حالياً بالنظرية، تفسيراً عقلانياً لما تعنيه الحياة، لماذا تكون طريقة ما أعلى من الطرق الأخرى»[2].

الكلبيون اعتقدوا أيضاً أن جوهر الفضيلة هو العمل على تحقيق المعرفة وممارسة الانضباط الذاتي. الفلسفة اليونانية كانت ككل تقوم على هذا المبدأ. هناك اتجاه فلسفي طويل يمتد من فلاسفة اليونان القديمة كان يقول لنا باستمرار إن جوهر الفضيلة هو التطلع إلى المعرفة، وفي ضوئها ممارسة الانضباط الذاتي[3]. في بداية الفلسفة لم يكن هناك أي فصل حاسم بين الأبستمولوجيا أو الفلسفة النظرية، من ناحية، والفلسفة الأخلاقية والاجتماعية أو الفلسفة العملية، من ناحية أخرى[4]. فالحقيقة كانت تعني الفضيلة. هذا المبدأ «كان على رأس عائلة كبيرة من الأفكار التي ترى أن الحياة الفاضلة هي السيادة على الذات، وسيطرة العقل على الرغبات»[5]. لهذا نجد أن منجزات المعرفة أو الدراسات الكبيرة كانت، في الواقع، تكشف أساسياً عن التزام ذاتي كبير يماثل التزام المؤمن بدينه. هذه واقعة أشار إليها ووقف عندها عدد من المؤرخين والمفكرين الذين رأوا، في عبارة عالم فيزيائي كبير، أن «البحث عن الحقيقة يمثّل نوعاً من الدين... وهو أيضاً معتقد أخلاقي»[6].

هذا المذهب الفلسفي هو ارتباط الأخلاق بالمعرفة، الذي ركّزت عليه الفلسفة

(1) Wender, H, The Rise and Fall of the Ancient World, Philosophical library, 1976.
(2) Taylors Ch. Sources of the self, Harvord University press, 1989.
(3) Wender, H, op. cit.
(4) Skinner, Q.
(5) Taylor, Ch. op. cit.
(6) Horgan, J, The End of Science, Addison-Wesly Publishing co 1996.

اليونانية، والذي صاغه أفلاطون بشكل متكامل الجوانب في «الجمهورية»، أصبح مذهباً مألوفاً في الحياة الفلسفية والفكرية بشكل عام. فالفضيلة ترتبط بالمعرفة، فنصبح فضلاء عندما تهيمن هذه المعرفة ويسيطر العقل على سلوكنا، وأشراراً عندما ينحسر هذا العقل فيخضع السلوك لمشاعرنا ورغباتنا الذاتية. هذا المذهب وجد معارضة اتخذت أشكالاً مختلفة، ولكن كان هناك باستمرار موافقة شائعة عليه في الأوساط الفكرية والفلسفية. هذه الظاهرة تعود إلى قدر كبير من الحقيقة فيه، إلى أساس عقلاني متين يقوم فيه. فالمثقف الذي يتميز بمعرفة عميقة لموضوعه، الذي يحقق إدراكاً عاماً لوضعه التاريخي أو الإنساني، يشعر بمحبة عميقة للمعرفة، بقدسية المعرفة، بالمتعة المستمرة المتزايدة في الجهد الجدي المتواصل الذي يقوم به في الحصول عليها، في إدراكها والعمل معها كسيرورة دائمة إلى أن يضع الموت نهاية له، وكعمل يماثل العمل الفني، لأنه هو الآخر يضفي جمالاً على التاريخ، الإنسان والوضع الإنساني عبر التصورات العقلانية والعلمية التي يصيغها من زوايا مختلفة في تفسير الظواهر التي ينشغل بها ـ مثقف كهذا يأبى عفوياً الشر، يبتعد دون جهد عنه وبأي شكل جاء فيه، حتى الكذبة العادية، وذلك لأن عالمه يكون عالماً نبيلاً، عالم جمال يغمر نفسه بشكل يماثل بقدر ما على الأقل عالم الصوفي وقد غمره وجود الله والتماهي معه. في عالم كهذا لا يكون هناك مكانٌ للشر. هذه حالة تحققها عادة قلة صغيرة جداً من المثقفين هناك أيضاً من يحققها بأشكال أخرى محدودة تكون كافية في تحقيق هذه العلاقة بين المعرفة والحياة الأخلاقية في سلوك المثقف، على الأقل درجة ما منها، أو العمل الجدي نحوها. لهذا لا يصح تعميم العلاقة الوثيقة بين المعرفة والأخلاق أو الفضيلة دون تحديد نوعية المثقف الذي يمكن أن يمثّل هذه العلاقة. يجب أن نذكر أن مذهب أفلاطون كان يعني أن الفلاسفة الذين يمكن لهم إرشاد المجتمع كانوا نتيجة تربية فكرية قاسية وطويلة.

المفكر، المثقف الجدي أو الكبير ـ الإنتيليجنسيا الجدية أو الكبيرة ـ ينشغل أساسياً ويركز جهوده على إدراك وضعه التاريخي، وضعه الإنساني، في مرحلة تاريخية أو ظاهرة معيّنة من زاوية خاصة يتجاوز بها المشاغل الفكرية الجزئية، الاهتمامات الآنية، والمقاصد الشخصية المباشرة، إنه يعيش في عالم آخر. . . المكتبات تصبح الأماكن المقدسة التي يتعبد فيها، وقراءة الكتب والدراسات والبحوث التي يقوم بها تصبح الطقوس الدينية التي يعيش بها! لهذا تصبح القيم الأخلاقية العليا التي تقترن بعمله جزءاً من حياته، قاعدة لهذه الحياة، لأنه يتجاوز بها التجربة اليومية، يرتفع بها فوق إغراءاتها العابرة، ينشغل بها بحقائق ومبادئ شاملة ثابتة، ويعيش لها في عزلة يعتمد عليها في تركيز طاقته، كل طاقته، عليها.

معرفة من هذا النوع الذي أشرت إليه تعني أن صاحبها يستطيع أن يسود ذاته، يكشف عن إمكاناتها، ويضبط عملها عن طريق العقل المنظم. الفضيلة أو الحياة الأخلاقية النبيلة ليست نتيجة آلية أو حتمية لهذه المعرفة؛ ولكن هذه المعرفة شرط يجعلها ممكنة. فهناك أوضاع مختلفة يمكن أن تنحرف بصاحبها عن هذه الحياة، ولكن هذا الانحراف يكون فردياً، وبالتالي يكون بعيداً عن تخريب العلاقة كنمط عام. فعندما يسيطر العقل، وخصوصاً عندما يكون علمياً، فإنه يحرر صاحبه من ضغوط وعمل المشاعر والشهوات؛ فالإنسان العقلاني يعني ذاتاً منظمة لا تترك هذه الأخيرة أن تمزقه من الداخل. إنه إنسان يدرك أن أشكال اللذة أو المتعة الحسية هي دائماً مؤقتة، آنية، ولا يصح أن ينشغل بها بأي شكل كان عن المعرفة والحياة الأخلاقية. «في انحلال القيم الأخلاقية الذي ينتج عن انحلال العقل والفكر العقلاني، عن غياب المعرفة وسيادة الانفعالات والحوافز الذاتية، يخسر الإنسان نفسه ويزول كإنسان. المُثُل والالتزامات تتحول إلى لا شيء عندما يصبح الفرق بين الخير والشر، بين عظمة الإنسان ورداءته، بين التفاهة والنبل، مسألة أفضليات شخصية. الإنسان يتنازل عن حقه بالإنسانية عندما يتجاهل الفرق بين الأخلاقي والعادي... القيم الأخلاقية التي ترتبط بالمشاعر، وتكون ذاتية فقط، تشوّه، كما هو معترف به، رؤيا الفرد وتدفع بها في اتجاه الأفضليات والمصالح الشخصية»[1].

الأخلاق الصحيحة تعني قيماً عامة توجه وجدانياً السلوك عبر التحولات الآنية والأحداث اليومية، ولهذا فإن النضال الثوري أو السياسي الذي لا يعمل في ضوء معرفة عقلانية أو علمية جامعة تستطيع أن تنظّم هذه الأخيرة من زاوية معيّنة يعني أن الفرد يجد نفسه، دون وعي منه، أنه يقيّم ما يحدث في ضوء أفضليات عابرة. هذا يقود دون وعي أيضاً إلى هيمنة اللامبالاة الأخلاقية، إلى الانفعالات والرغبات العاطفية، وهذا يعني حتماً الانتهازية السياسية والفكرية التي لا تلبث أن تمتد إلى انتهازية أخلاقية، وهذا يعني طبعاً السقوط الأخلاقي. الأعمال تكون عندئذ ذات قيمة أخلاقية عندما نرغب فيها أو نرتاح إليها[2]. هذا يحدث لأن غياب هذه المعرفة يعني الخروج من الواقع الموضوعي وكأنه غير موجود، وبالتالي يكون من المفروض على الأحكام التي تصدر عنا أن تكون أحكاماً ذاتية، أي تعبيراً عن عقلية تبشيرية وعظية. «إن الانفصام عن الواقع الحقيقي هو انفصام عن الأخلاق، لأن الخير والشر يعنيان قضايا حكم فكري حول الأشياء»[3]. إن معرفة

---

(1) Morgan, G, op. cit.

(2) Ibid.

(3) Senior, J, op. cit.

عقلانية، علمية للواقع الذي نتعامل معه هي التي توفر الإدراك لما يجب صنعه. «العقلاني هو الأخلاقي، وما يكون مضاداً للتصورات العقلية يكون مضاداً للأخلاق... الأخلاق تعني نظاماً مفاهيمياً. الأمانة لمجموعة من القيم تتطلب قدرة على إدراك مبادئ مجردة ومن ثمّ تطبيقها على أوضاع وأعمال حسية...»[1]. لهذا يمكن القول في هذا السياق إن الأخلاق الكبيرة تعني معرفة كبيرة. هناك، في الواقع، تقليد فكري يقول إن الأخلاق تعني كأخلاق تحقيق أعمال كبيرة. «الفضيلة الأخلاقية هي تحقيق أشياء كبيرة»[2]. هذا يعني، في دوره، أن العجز عن تحقيق أشياء كبيرة، وخصوصاً في أوضاع ملائمة، يقود إلى سقوط هذه الفضيلة، مرحلة الهزائم التي تكلمت عنها، وبشكل خاص هزيمة الاستسلام للعدو في فلسطين المحتلة، تعني بالتالي تجريد الإنتيليجنسيا التي قادت النضال من هذه الفضيلة.

الأمثلة العديدة التي رجعتُ إليها سابقاً في التدليل على السقوط الفكري كافية، بل أكثر من كافية، في التدليل أن المعرفة العقلانية أو العلمية غير متوفرة في الإنتيليجنسيا العربية، وبالتالي فإن غيابها يعني، من زاوية هذا التقليد الفلسفي الأخلاقي العريق الذي يمتد مع الفلسفة طيلة ألفين وخمسمائة عام تقريباً، أن هذه الحياة الأخلاقية التي ترتبط بها هي الأخرى غير متوفرة فيها.

* * *

المعرفة والشعور بالحاجة إليها أو العمل على الحصول عليها هي مسؤولية ما يشار إليه عادة كَـ «أخلاقية الحقيقة» التي تلزم المثقف والمفكر بالصدق بما يقوم به من دراسات، فيكون أميناً للموضوع وجدياً في دراسته، فلا يكذب على نفسه، على الآخرين، على الموضوع، يشوّه أو يزوّر أي شيء فيه في خدمة مقاصد، مشاعر، مصالح معيّنة، أو نتيجة قصور في دراسته دراسة موضوعية كثيفة تغطي جوانبه أو بعض جوانبه الأساسية من زاوية المنظور أو الأطروحة التي ينطلق منها. المثقف الذي لا يعمل مدفوعاً بهذا الالتزام يخون «أخلاقية الحقيقة» وبالتالي يخون نفسه كمفكر يُفترض به أن يكون مفكراً جدياً، ولا يستطيع أن يساهم في عمل إنتيليجنسيا مسؤولة. المفكر الجدي الذي يكون قادراً على تحمّل مسؤوليته، على خلق الإنتاج الكبير هو مفكر يرى في اكتشاف الحقيقة حباً بالحقيقة، في

---

(1) Rand, A, Philosophy Who Needs It.

(2) Smith, H, op. cit.

العمل في ضوء العقل، في الوصول إلى إدراك عقلاني أو علمي صحيح للظاهرة التي ينشغل بها، يرى في ذلك مكافأته الكبرى «هذا هو جوهر كل فلسفة: إعزاز الحقيقة تقديراً لقيمتها الإنسانية الفريدة، البحث عنها، اختيارها، ثم اختبارها بجهد واعٍ، نشرها، الانقياد لها، وإقامة كل المقاصد والمشاريع عليها».

إن بعض الدراسات التي حللت عناصر الخلق الفكري والفني كشفت لنا أن المفكر أو الفنان المبدع الخلاق لا يعرف الاستقطابية التي يحدث الكلام عليها عادة بين الأنانية والغيرية، بين العمل واللهو، بين القلب والرأس، لأنه يفرّق في عمله ويتماهى معه إلى درجة تصبح الجهود والتضحيات التي يضعها فيه ضرورية، أو أموراً عفوية بالنسبة له، لأنه يكشف فيها عن المُثُل والتصورات الأخلاقية التي يتطلع إليها، عن إمكاناته وإنسانيته نفسها، عن الإدراك العميق الذي يُنير طريقه إليها[1]. «الشخص الذي يحيا حياة أخلاقية جيدة ويمارس في الوقت نفسه استقلالية أخلاقية يدل على عمق أخلاقي أكبر، بالضبط لأنه يكون قد حقق إدراكاً أحسن للمفاهيم التي يلتزم بها»[2].

ليس هناك على الأرجح في «أخلاقية الحقيقة» من قول يمكن للإنسان أن يعتز به أكثر من القول الصادق الذي يعلن، «إنني سأعمل وفق ضميري» والالتزام بهذا القول حتى الموت[3]. ولكن هذا الضمير، هذا الصوت الداخلي، الذي يعبّر ويدافع عن الخاصة الأخلاقية التي تميّز سلوكنا لا يكفي في ذاته، وخصوصاً عندما يمثّل إرادة ثورية، لأنه دون إدراك بعيد المدى للواقع الموضوعي الذي يعمل فيه، فإنه يمكن أن يقود، وعلى الأرجح يقود، إلى سلوك تترتب عليه نتائج تتناقض معه. الناس، على الأقل في أكثريتهم، لا يرغبون بأن يكشفوا عن تناقض ذاتي، أو بأن تتعارض أعمالهم مع المقاصد التي تنطلق منها، فهم يريدون إدراك النتائج العملية التي تترتب على هذه المقاصد، أو على قيمهم الأخلاقية المهمة كي يعملوا على تعزيزها وتجنب الممارسات التي تتناقض معها. هذا يعني أن الحياة الأخلاقية، الفضيلة، ترتبط بالمعرفة التي تؤمن هذه النتيجة[4]. دون هذه المعرفة ينقاد الإنسان للأحداث من الخارج دون قدرة على مبادرتها والتأثير حقاً في توجيهها ولكن «عندما

---

(1) Rothenberg, A; Hausman, c, eds The Creative Question, Duke university Press, 1976 A. راجع خصوصاً مقال Maslow.

(2) Thomas, L, Living Morally Temple university Press, 1982.

(3) Fromm, E, Man Makes Himself.

(4) Bay, Ch. op. cit.

يعمل الفرد وفق متطلبات خارجية لمدة طويلة من الوقت يخسر قواه الحقيقية في اتخاذ خيار أخلاقي مسؤول»[1].

كانط مثلاً ـ وفلاسفة آخرون عديدون ـ رأى أن الأخلاق الطيبة في أي وضع حسي ترتبط بالمبدأ الذي يفكر به الفرد أو يرجع إليه في عقله، جون ستيورات ميل، مثلاً، وأيضاً آخرون عديدون. رأى أن هذه الأخلاق الطيبة ترتبط بما يصنعه الفرد. ليس هناك، في الواقع، أي تناقض من هذا النوع في الحياة السياسية وخصوصاً النضال السياسي أو الثوري، وهذا كان واضحاً حتى الآن مما سبق. «فالمبدأ الذي ترجع إليه الحياة الأخلاقية يحتاج إلى نتائج تترجمه بقدر كافٍ، على الأقل، إلى أعمال؛ ولكن كي يتم ذلك يجب أن يتوفر له، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، معرفة قادرة أن تقوم بذلك، وهذا يعني بشكل خاص معرفة موضوعية أو علمية.

إن كانت متطلبات الأخلاق متطلبات عقلانية، فإن الدافع لها أو العمل بها يجب أن يكون من النوع الذي يعني أن تجاهله يكون عملاً لا عقلانياً[2]. هذا يعني ما يقول به، في الواقع، اتجاه واسع الانتشار، عريق الجذور التاريخية، وهو أن وجود حافز على السلوك الأخلاقي يجد ضمانة أو أساساً له في حقيقة المفاهيم الأخلاقية. هناك أيضاً مدرسة أخرى تقول إن الحافز الضروري لا يكمن في المبادئ والأحكام الأخلاقية نفسها، وإن توكيداً نفسياً إضافياً ضروري للإذعان لها والعمل بها. ولكن من الخطأ التمييز بين الاثنين، لأن الأولى تحتاج إلى المشاعر الداخلية والارتباط الوجداني كي يمكن أن تترجم وجودها إلى سلوك تنعكس به، والثاني يحتاج في دوره إلى الأولى كي يلتزم بها. فالمشاعر أو الرباط الوجداني شيء غير ممكن للفرد دون قناعة عقلانية بصحتها[3]. هناك اتجاه فلسفي ينبّه أيضاً في هذا السياق أن العقل ينشغل بالحقيقة والإرادة تنشغل بالخير (good) ومن المفترض أن تمارس الحقيقة السيادة[4].

التقليد الحديث الطويل في علم التربية والتعليم لا يقول: «إن الهدف هو تحقيق اختصاص أو كفاءة ما بل هو تحقيق النظام، الانضباط؛ ولكن هذا لا يعني تدريب القلب والعقل... على خدمة شهواتنا بل على إخضاعها لسيطرة العقل. من الممكن أن هدف

(1) May, R. Man In Search of Himself.
(2) Nagel, T. The Possibility of Altruism Princeton Univ. Press, 1970.
(3) Ibid.
(4) D'Arcy, M, U The Mind and The Heart of Love, Meridian Books, 1959.

العلم والإقتصاد والمعرفة ليس نهائياً السيطرة على الطبيعة، بل هو بالأحرى أننا قد نتمكن عن طريق إدراكنا للطبيعة أن نسيطر على أنفسنا»(1). بما أن الحياة الأخلاقية لا تصحّ دون القدرة على سيادة شهواتنا والتحكم بها، وبما أن العقل هو طريقنا إلى ذلك، فإن المعرفة ـ وخصوصاً المعرفة العلمية ـ تكون أداة العقل في تحقيق هذه الحياة؛ وهذا يعني، في دوره، ومرة أخرى ـ أن غياب المعرفة يقود، في ضوء هذا التقليد، في هذا السياق الآخر، إلى غياب الحياة الأخلاقية الصحيحة، أو يكون عاملاً في الدفع إلى ذلك.

إنني بالانطلاق من المفهوم العلمي، ذكرت في مناسبات أو سياقات سابقة أن إدراك الواقع الموضوعي يعني قدرة على ضبط تحولاته، ودفعه وتطويعه في اتجاه مقاصد معيّنة، أو أن إدراك الضرورات الموضوعية هو شرط في تحقيق الحرية. هنا يمكن أيضاً القول إن هذا المفهوم يوفر شرطاً أو ضرورة ليس فقط في معالجة خلل فكري أو حتى نفسي قد يترتب عليه أو يلازمه، بل يشكل أيضاً عندما يصحّ إسهاماً كبيراً في الحياة الأخلاقية وشرطاً مهماً لها في تجاوز حالة سقوط قد تكون فيها، وذلك لأن المعرفة العلمية تحرر الوعي من الأغاليط والأكاذيب، من أشكال الإدراك الفاسدة التي تخلق تربة خصبة لها. هذا شيء تنبّه إليه في أحيان كثيرة العلوم النفسية، وخصوصاً علم التحليل النفسي. «المبدأ السقراطي «إعرف نفسك» يجد هنا أساساً علمياً له»(2). دون معرفة كهذه يخضع الإنسان، وخصوصاً في غياب أخلاقية تقليدية تقترن بمجتمع تقليدي ثابت مستقر، ما قبل ـ حديث، لعوامل خارجية ينقاد لها وبها. «ليس هناك من شيء يتجه، بهذا القدر الكبير، إلى إفساد وإضعاف والحطّ من شأن العقل كالاتكالية (أي على أشياء خارجية)، وليس من شيء يعطي مفاهيم نبيلة وكريمة في الاستقامة كالحرية والاستقلالية»(3).

«أخلاقية الحقيقة» تذكّرنا أن الأخلاق أو القيم الأخلاقية تفرض في وجودها ذاته تكريس الذات لحقيقة، لمبدأ، لرؤيا ما، وإخضاع الحياة الفردية لقضية تتجاوزها. الأخلاق تختلف جذرياً عن الحب الذاتي في أنها لا تتركز على الذات، والشيء الأساسي فيها هو أنها، عندما تصحّ، تجد مركزها في شيء خارج الأنا. لهذا كانت روح العطاء التي تكمن في الأخلاق لا تُخلط مع التعاطف العام، وذلك لأنها ليست شعوراً. في أية تجربة نفسية أخلاقية صحيحة تتجه ذات الفرد إلى التماهي أو حتى الاندماج بحقيقة خارجية. إنها تعني

(1) Senior, J, op. cit.

(2) May, R, love and Will, W.W. Norton and co. 1969.

(3) Dunn, J, Rethinking Modern Political Theory Cambridge university press 1985.

باستمرار أن الحقيقة الخارجية تكون دائماً القيمة الأولى، الغاية، ولكن «في التجربة الأنانية أو المزيفة، هذه الحقيقة تكون القيمة ـ الوسيلة فقط»[1]. في الصداقة أو الحب، مثلاً، وكما نبّه عدد متواصل من الفلاسفة والمفكرين، من أرسطو إلى سوروكين تتجه ذات الفرد إلى الاندماج بالآخر والتماهي معه، وبقدر ما يكون الحب كبيراً بقدر ما يكون الاندماج نفسه كبيراً. دون «أخلاقية الحقيقة» يتمركز المثقف أو الإنتيليجنسيا على الرغبات والحقوق الخاصة دون التزام موازٍ بواجباتهم.

في غياب «أخلاقية الحقيقة»، أو ترابط الحياة الأخلاقية بالمعرفة كشرط لها لا تجد الإنتيليجنسيا أية صعوبة بأن تلعب أي دور أخلاقي كان تقريباً. الصعوبة تبدأ عندما تتوفر لها المعرفة التي تدرك بها سقوطها السياسي كنتيجة لسقوطها الفكري الذي اقترن بسقوطها الأخلاقي، إن كانت تستطيع في ضوء ذلك أن تواجه نفسها ومسؤوليتها بوعي جديد وأصالة أخلاقية تكون بالتالي قادرة، إن كانت الأوضاع الموضوعية ملائمة، أن تتجاوز وضعها وتنقل نضالها إلى صعيد جديد.

إن القدرة الأخلاقية على العطاء ترتبط بشخصية الإنسان، بدرجة تطوره ونموّه، وهي تفترض تغلّب الإنسان على مظاهر النرجسة والأنانية، الإيمان بقواه وإمكاناته الخاصة، الاكتفاء بها والاعتماد عليها في تحقيق مقاصده. إن من لا يشعر بهذا النوع من الاكتفاء الذاتي يكون عاجزاً عن هذا العطاء. إن «أخلاقية الحقيقة»، أو ارتباط الأخلاق بالمعرفة، توفر، كما رأينا، جميع هذه الشروط، وبالتالي كانت تقترن بهذه القدرة على العطاء أو الغيرية الصحيحة. هذه القدرة ترتبط في الواقع، بكثير من القيم الأخلاقية التي يجمع عليها الناس، الوفاء، النزاهة، الاستقامة، الواجب، الشرف، الشجاعة الأخلاقية أو السياسية، إلخ. . . هذه قيم تتحقق للإنسان عندما تتوفر له حياة وجدانية داخلية تتمثلها حياة يمكن أن تتحقق له عندما يلتزم التزاماً صحيحاً بنضال ثوري كبير. «إن طبيعة أي نضال ثوري، طبيعة أية أخلاقية هي أنها تغيّر الفرد داخلياً، وجدانياً وتكوّن في مجرى ذلك قيماً والذات من الداخل، قيماً يقيس بها الفرد أعماله. أخلاقية كهذه توجه باستمرار، ومهما تغيرت في مذاهبها الفلسفية، ليس فقط إلى قيم كالتضحية والعطاء الذاتي بل إلى الانضباط الشخصي، الصدق، والأمانة في المعاملات الفردية»[2].

المسألة الأولى بالنسبة للإنتيليجنسيا فيما يتعلق بالأصالة الثورية هي الصدق في

---

(1) Sorokin, P, The Ways and Power of love Gateway, 1967.

(2) Wilkinson, op. cit.

المشاعر والقيم والسلوك، الصدق الذي يفرض وجوده عفوياً في جميع مجالات حياتها. فالمثقف الذي يشارك حقاً فيها، الذي يجد معناه في الأمانة للمعرفة والقصد الثوري هو إنسان يكره الكذابين والمنافقين. الحياة الفكرية أو الفلسفية الكبيرة هي، كما علّم كياركجارد ونيتشه، حياة تحتقر بشكل خاص الكذابين والمنافقين[1]. «الإيمان بالذات شرط لقدرتنا على الوعد بشيء، وبما أن نيتشه أشار بأن الإنسان يمكن أن يعرّف بقدرته على الوعد، فإن هذه القدرة تكون أحد شروط الوجود الإنساني»[2].

الكذب يعني الاعتماد على المظاهر الخارجية والتركيز عليها، وهذا يعني في ذاته ضعفاً نفسياً وروحياً وليس فقط ضعفاً أخلاقياً وفكرياً. فمع ضعف وانكماش طاقاتنا الذاتية الداخلية يزداد اعتمادنا على الأشياء الخارجية كالكذب. الرومان اعتقدوا في الواقع، أن التمثيل يحط من أخلاق الإنسان، لأن المهنة تتطلب من الممثلين بأن يزعموا دائماً بأن يكونوا ما ليس هم عليه؛ والتظاهر أو الاختلاق المستمر يجعل الإنسان كائناً أخلاقياً منحطاً[3].

الصدق أو الكلام الصادق يعني، كشيء يتناقض مع الكذب، تطابق ما نقول مع ما نفكر به حول موضوع ما ــ ما نؤمن أنه حقيقي حوله. إن عمل الباحث العلمي مثلاً، أو أي مفكر، لا يكون لا أخلاقياً إن كان يتوقع التدليل على صحة فكرة ما، أو بأن تكون لديه مشاعر قوية في تحقيق ذلك، ولكن من المعترف به أن عمله يكون لا أخلاقياً إن كان متحيزاً إلى درجة يستر فيها دليلاً مهمّاً. ثم إنه يدل أنه غير مؤهل لعمله، هذا إن لم نقل إنه ينتهك الأخلاقية المهنية إن هو عجز عن القيام، أو تراجع عن القيام بالبحوث الضرورية خوفاً من أن تكون النتائج قاتلة لفكرة، لقناعة أو معتقد عزيز عليه[4].

كل نضال ثوري صحيح يفرز إنتيليجنسيا جديدة تجد شرعيتها، أولاً، في قيمتها الأخلاقية، في قدرتها على تقديم نموذج أخلاقي. في أحد الكتب الأخيرة التي قرأتها حول المقاومة الفكرية للنازية والفاشية الإيطالية، يكتب المؤلف حول هذه المقاومة في فرنسا، «بأنها استبدلت، في الواقع، المراتبية الاجتماعية بأخرى. فمثالها... الذي قدم إمكان نخبة لا تقوم على الثروة أو العلم، بل على القيمة الأخلاقية، جعل من الممكن للمثقفين الاحتفاظ

(1) Wylie supher, Loss of the self.

(2) Fromm, E, op. cit.

(3) Wender, H. op. cit.

(4) Kaufman, W, Critique of religion and Philosophy.

بمكانة امتياز في المجتمع الفرنسي دون الشعور بأنهم معزولون أو غير ضروريين. . .»[1] الإنتيليجنسيا العربية عجزت تماماً عن ذلك.

في هذا السياق كتب ألبير كامو، في افتتاحية ظهرت في «Combat»، في أكتوبر 1944، «إننا نعتقد أن ثورة سياسية لا تكون كافية دون ثورة أخلاقية ترافقها وتعطيها بُعدها الصحيح»، بعد شهرين من ذلك كتب أيضاً، من هذه الزاوية الأخلاقية نفسها بأن العدالة الاجتماعية تتطلب أساسياً بأن نعترف «ببعض حقائق الحس السليم لأن القضايا الإنسانية معقدة في تفاصيلها، ولكنها بسيطة في مبادئها». رغم أن كامو كان يعبّر عن احترام عميق لما أسماه «الموضوعية الأبية»، «فإن منطلقاته الأساسية كانت تتجاوز الوصف الصرف وتحكم على العالم كعالم مقسوم بين الأعمال النبيلة والأعمال التي تثير الازدراء. . .»[2].

ترابط المعرفة بالحياة الأخلاقية، أو «أخلاقية الحقيقة» كان يقود إلى نتيجة استوقفت انتباه المؤرخين أو الباحثين الذين انشغلوا بدراسة حياة الخلاقين المبدعين في مختلف المجالات الفكرية، الفنية، العلمية. . . إنها ظاهرة «البراءة الإنسانية». هذه الدراسات «كشفت أن الخلاقين الذين هم أكثر الناس نضوجاً يشبّهون بقوة الأطفال في إنسانيتهم البريئة»[3] حياة هؤلاء تكشف باستمرار، وإن كان بدرجات مختلفة ولا شك، عن هذه البراءة. «جميع المبدعين. . . يحتفظون بميزة الأطفال. . . إنهم يبدون بطرق مختلفة كخليط من الأطفال والراشدين»[4]. . العقل الذي يكون وجد معنى لحياته، أو حياته نفسها، في العمل الفكري، العلمي، الفني، أو القضية التي يلتزم بها، وفي ضوء ذلك يكون قد تحرر من أشكال الوعي السائدة والمؤسسات التي تعبّر عنها، لأنها قد تكون استنزفت إمكاناتها، يكون عندئذ في حالة نفسية وفكرية نقية تدفع به إلى هذه البراءة لأن عقله يكون قد وُلد من جديد كالأطفال. . . «المبدعون كانوا قادرين على دمج بعض مسائل الطفولة الأولى ومفاهيمها مع أدوات ومفاهيم تمّ الحصول عليها في سيادتهم الناضجة لميدان معيّن من المعرفة. . . ولهذا فإن جميع أساتذتنا المحدثين كانوا في الوقت نفسه أطفالاً وحكماء»[5].

حالة كهذه يمكن أن تولد شعوراً بالسعادة التي تماثل سعادة الأطفال، أي الارتياح الداخلي إلى ما تقوم به الذات والاطمئنان إليها. هذا الشعور الذي يرتبط «بأخلاقية الحقيقة»

---

(1) Wilkinson, op. cit.

(2) Ibid.

(3) Rothenberg and Housman, op. cit.

(4) Brockman, J, ed. Creativity, A Touchstone Book. 1993.

(5) Ibid.

يمثّل مفهوماً عاماً للسعادة ابتدأ بأرسطو الذي علّم أن القصد الأول من الحياة هو السعادة، وبأن الطريق الأحسن والأكثر حكمة في الحصول على السعادة هو الانقياد دائماً للعقل والفضيلة، هذا لا يعني أن هذا يحدث نتيجة تخطيط سابق أو أنه يقترن بالوعي له كسيرورة تقود نحو نتيجة كهذه. فهو حالة تنتج عن تطور الفرد الفكري الذي يقترن بتطور أخلاقي. ثم إن إدراك الذات، كيف تطورت وتكونت، وما أصبحت عليه، ليس أمراً سهلاً. فالإنسان يعيش ذلك سواءٌ كان فيلسوفاً أو مثقفاً، بل فرداً عادياً، من دون الخروج من ذاته، للوقوف على مسافة منها، الرجوع إليها وتحليلها. هذه واقعة موضوعية تنشغل بها الفلسفة أيضاً وليس فقط العلوم النفسية والاجتماعية. إن المفاهيم التي وصل إليها فرويد، مثلاً، «الكبت»، «المقاومة»، «اللاوعي»، تقدم، في الواقع، وصفاً للصعوبة العميقة، التي تواجه الإنسان في معرفة ذاته. ومفهوم سارتر «الإيمان السيئ»، أو «الإيمان الجيد»، يقدم هو الآخر مثلاً عن ذلك. «إن مشكلة الصدق مع الذات تكمن في الواقعة التالية وهي أن هناك دائماً عنصر تشويه ذاتي في أعمالنا ومعتقداتنا»[1].

* * *

بالإضافة إلى المعرفة كأساس أو كمصدر للفضيلة والحياة الأخلاقية، هناك أيضاً وبشكل خاص إنسانية الإنسان كمصدر أساسي لهذه الحياة. هذه الإنسانية هي، في الواقع، الأساس الأول لهذه الحياة، لأن جميع أشكال الحياة الأخلاقية تصدر عنها وترتبط نهائياً بها. ما نكون عليه كأفراد يعكس بدرجات مختلفة إنسانيتنا؛ وما يمكن لأحدنا أن يحققه في نشاط أو ميدان ما يرتبط بما نكون عليه ككائنات إنسانية. «الطريقة التي تكون بها رساماً ممتازاً هي أن تكون إنساناً ممتازاً»[2]، والقول، مثلاً، بأن السياسة يجب أن تقترن بالأخلاق أو أن الأولى والثانية تنسجمان، كان يجد قاعدته في إيمان بالكرامة الإنسانية[3]. هناك تناقض أساسي بين الإنسان كما هو، أو كما أصبح عليه، وبين الإنسان كما يستطيع أن يكون إن هو استطاع أن يحقق طبيعته الإنسانية. «الأخلاق هي العلم الذي يجعل الناس قادرين بأن يدركوا كيف يمكنهم الانتقال من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية»[4]. القول بالأخلاق نفسه كان ممكناً لأن إنسانية الإنسان تنطوي على إمكانات خاصة تنعكس بها.

---

(1) May, R. op. cit.

(2) Murry, p. ed, op. cit.

(3) Wilkinson. op. cit.

(4) Mc Intyre, op. cit.

«الالتزام بالحقيقة يكون معقولاً فقط عندما نؤمن أن الوجود الإنساني يتميز بمعنى يستطيع العقل أن يكشف عنه»[1].

إن نمو الإنسان الأخلاقي يكون بالتالي أساسياً لتقدم الحضارة والثقافة، ولهذا يجب القول إن القياس الموضوعي للنمو الأخلاقي هو أنسنة العلاقات الاجتماعية. هذا النمو كان، في الواقع، قصداً أساسياً للثورة والنضال الثوري اللذين يعنيان في طبيعتهما ذاتها الرجوع إلى إنسانية الإنسان، وبالانطلاق منها العمل على تحرير الإنسان، وأنسنة متزايدة لحياته في جميع جوانبها. إن الإسهام المميز للفكر الفلسفي، للفيلسوف «يكمن في المفهوم الذي يقدمه حول الإنسان. هنا يجب أن يكون أيضاً على معرفة بالنتائج التي وصلت إليها العلوم النفسية والاجتماعية... ولكن ما يضيفه إلى هذه المعرفة يكون في مفهوم ما للإنسان، لطريقة في الحياة، الفكر، والعمل الإنساني الذي يجد تبريره بالنتائج التي يتوقعها في التجربة، العمل الذي يميّز الفيلسوف هو إذن أنه عمل أخلاقي في نمطه النقدي والخلاق»[2]. هذا ينطبق على كل فكر اجتماعي، سياسي، نفسي، وهذا يعني طبعاً أنه ينطبق على الإنتيليجنسيا التي لا تستطيع أن تتجنب هذا العمل، أو بالأحرى التي تجد ذاتها فيه.

هذه العلاقة المباشرة الوثيقة بين إنسانية الإنسان والنمو أو العمل الأخلاقي يعود إلى الوقائع الأساسية التالية التي يكشف عنها الوضع الإنساني. مراجعة التاريخ الإنساني أو بالأحرى الوضع التاريخي الذي يعكس هذا الوضع تدل:

1 ـ الخاصة الأساسية التي ترتبط بها إنسانية الإنسان وهي أن الإنسان سيرورة دائمة من التجاوز الذاتي لأنه الكائن الوحيد الذي يتميز، كما ذكرت في سياق سابق من الدراسة الحالية، بالوعي الذي يستطيع أن يخرج به من ذاته، وضعه، فيحلّل وينتقد ويقيّيم الذات والوضع وكأنه ليس جزءاً منهما، ثم يدعو إلى تصحيح أو تجاوز ما يجد إلى حالة أعلى[*].

2 ـ هذه الخاصة كانت تعني، فيما تعنيه، تصورات ومُثُلاً جديدة يرتبط بها الإنسان في تحديد وضعه وتجاوزه.

3 ـ دور هذه المُثُل والتصورات ليس بأن تحقق ذاتها تماماً في الواقع أو بأن تترجم هذا

---

(1) Harries, K, op. cit.

(2) Hook,s, The Quest For Being.

(*) راجع الباب الأخير في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، «المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية»، وخصوصاً فصل «أنا انقلابي فإذن أنا موجود».

الواقع تماماً في صورتها، بل بأن تدفع هذا الواقع إلى التحول والانتقال إلى صعيد تاريخي أعلى.

4 ـ وجود مجموعة من المبادئ والقيم الأخلاقية الواحدة، أو المتماثلة التي كانت تشكل عبر التاريخ أرضية أخلاقية واحدة نلتقي فيها وتقترن بها الإنسانية بشكل عام.

5 ـ التاريخ هو سيرورة مفتوحة دائماً ودون أية نهاية يقف عندها. إن ما يميّز الوضع الإنساني هو أنه ليس وجوداً مغلقاً على ذاته، ولا يمكن أن يكون وجوداً من هذا النوع بأي شكل نهائي يقف عنده.

هذا كله يكشف عن وجود قانون أخلاقي يقترن أساسياً باستمرار بهذا التجاوز الذاتي الذي يصنع الإنسان. هذا يدل أن إنسانية الإنسان تعني حياة أخلاقية، قيماً أخلاقية تفرض وجودها ويجب على الإنسان الذي يعي حقاً إنسانيته أن ينقاد لها بصرف النظر عن المناخ اللاأخلاقي الذي قد يجد نفسه فيه، أو المواقف اللاأخلاقية التي تواجهه في معاملته مع الآخرين. هذه الحقيقة أو الضرورة الأخلاقية تمتد في جذورها عميقاً في التاريخ، وهي تجد صياغة أساسية لها في التقليد الفلسفي الأفلاطوني الذي علّم أن الإنسان الأخلاقي الفاضل هو إنسان يستمر على الحياة حياة أخلاقية، ويحافظ على استعداداته وفضائله الأخلاقية بصرف النظر عن الطريقة اللاأخلاقية التي قد يعامله العالم بها[1]. هذه الحقيقة أو الضرورة الأخلاقية ليست مسألة خيار، بل مسألة وفاء لإنسانيتنا عندما نعمل بها، وانحراف عن هذه الإنسانية عندما لا نعمل بها. إنها تعبّر «عن قانون أخلاقي عام ليس موجوداً لراحة الإنسان أو متعته، بل لأنه شرط ضروري لوجوده كإنسان متحضر»[2]. تجنُّب أي قانون أخلاقي من هذا النوع يعني أن الفرد يعيش في حالة انهيار أخلاقي تامة لأن المرجع الوحيد له يكون آنذاك حوافز ورغبات شخصية. ما يكون خيراً أو أخلاقياً يصبح عندئذ ما يخدم هذه الأخيرة... أداة، مادة صرفة في خدمتها؛ هذا على عكس القانون الأخلاقي الذي تصبح فيه كل «الكائنات الإنسانية كائناً واحداً في مواجهة جميع أشكال الظلم والاستبداد، أو أخوة، كما يكتب مالرو، في مقاومة القمع»[3].

عندما كانت المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي الإلماني، مثلاً، تطالب بالعدالة والديمقراطية والإصلاح، أو بكلمة واحدة القيم الإنسية، فإنها كانت تعني بذلك حاجات

(1) Thomas, op. cit.
(2) Morgenthan, H, op. cit.
(3) Wilkinson, op. cit.

إنسانية، حاجات ذات بُعد إنساني يحتاج إليها المجتمع الفرنسي والدولة الفرنسية كصعيد لحياتهما الأخلاقية. عندما أخذت هذه المقاومة أو بالأحرى الإنتيليجنسيا التي كانت تقوم بها تكتشف في أعقاب التحرير خيبة بعد أخرى لتطلعاتها الأخلاقية الإنسانية، فإنها ردت على ذلك بإعادة التوكيد على أولوية القيم الأخلاقية التي أصبحت في خطر. ألبير كامو عبّر عن ذلك بوضوح عندما كتب، «إن كانت هذه الفترة جزءاً من السياسة، فإن ما يحفز السياسة هو هذه الرغبة الحادة البسيطة التي تشعر بها الأكثرية العاملة في الأمة: رؤية الإنسان وقد استرجع مكانته، إننا لا نريد السياسية دون أخلاقية لأننا نعلم أن هذه الأخلاقية تبرر وحدها السياسة»[1].

في مقاومتها لهذا الاحتلال النازي الألماني لإيطاليا كانت المقاومة أو الإنتيليجنسيا الإيطالية تتكلم اللغة الأخلاقية نفسها التي كانت تعبّر عنها الإنتيليجنسيا الفرنسية. إن المناضل الثوري، كما كتبتُ في صحيفة المقاومة الفكرية الإيطالية، يعمل في جميع مجالاته على الإسهام على إعادة بناء الوحدة الأخلاقية في معالجة وتجاوز مرحلة تسودها أزمة عميقة. في المقال الافتتاحي الأول، مثلاً، نقرأ «إننا نعتقد أنه من الضروري الآن الصراع في جميع الميادين لأجل بناء... صدق الإنسان الأخلاقي»[2] هذه المقاومة الفكرية في فرنسا وإيطاليا والبلدان الأخرى التي عرفت هذا الاحتلال، كانت، في الواقع، تعلن في لسان أعلامها أن ولاء المثقف الحقيقي يحب أن يكون للإنسانية كلها بصرف النظر عن الانتماءات السياسية الحزبية والقومية. «الأخلاق هي، في نظري، دون أساس طبيعي أو غير طبيعي، ولا تحتاج إلى ذلك. يكفيها أن تكون موجودة. إنها ذلك الجزء من الواقع الحقيقي (Reality) الذي نحياه كشيء يعلو على الباقي... الإنسان يجد قيمته فقط في خدمة شيء آخر يتجاوزه...»[3] الأخلاق هي واجب كل فرد نحو الآخرين، وواجب الجميع تجاه مقاييس عامة. «الإنسان الأخلاقي يتطلع حقاً إلى الاستسلام... إلى مثال لا شخصي يمتلك وجوده فيشعر بأنه حر، ويكون حراً بالقدر الذي يكوّنه وفق النمط الذي يقول به»[4]. في كل عقيدة، مذهب، إيديولوجية قضية، نجد توكيداً أساسياً واضحاً يطلب من الأتباع أو المؤمنين بأن ينكروا ذاتهم ويكرّسون جهودهم وحتى حياتهم لمصلحة العقيدة، المذهب،

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) C. sponville, L, Ferry, op. cit.

(4) Hook, S, Determinism and Freedom.

الإيديولوجية، القضية، «أما القصد فهو دفع الناس إلى الشعور بأنهم جزء لا يتجزأ من حقيقة تتجاوزهم تماماً»[1].

الأخلاق تنشغل بالتناقض بين الخير والشر، وبصرف النظر عن المعنى الذي ندرك به هذا، لأنها تجيب عن السؤال التالي: ماذا يجب أن أصنع؟ كيف يجب أن أسلك؟.. لهذا كانت الأخلاق تجد حقيقة أو سلطة أخلاقية خارج الفرد تكون مقياساً عاماً تقيس الأعمال الفردية والجماعية. عندما لا تتوفر للفرد، أو عندما يخسر الفرد هذه المقاييس التي تنتج عن حقيقة عليا، فلسفة حياة، إيديولوجية، قضية كبرى يلتزم بها التزاماً داخلياً وجدانياً يقترن بعقل متنوّر، فإن هذا الفرد يتحول إلى كمية «من الشحم واللحم»[2] ويفقد كل أصالة إنسانية. دون هذا القانون الأخلاقي الذي يقترن بمثال ما، يعيش الإنسان من يوم إلى آخر، ويخسر أساسياً معناه كإنسان. دون ذلك لا يمكن، كما أشار أفلاطون منذ أكثر من ألفي سنة، تحسين الوضع السياسي.

* * *

إننا رأينا أن الإنتيليجنسيا هي في حالة سقوط أخلاقي من حيث «أخلاقية المعرفة» أو ارتباط الحياة الأخلاقية بالمعرفة؛ ثم رأينا أن هذا السقوط يكشف عن وجوده من زاوية الأنتروبولوجيا الفلسفية، أي من حيث المعنى أو المعاني التي تميّز الإنسان كإنسان، أو «الأخلاقية الإنسانية» (أو بكلمة أدق الإنسوية)؛ الزاوية الثالثة الأساسية الباقية، من حيث سياق الدراسة الحالية، هي «الأخلاقية الثورية» أو القانون الأخلاقي العام الذي تكشف عنه تجارب التاريخ الثورية. هذه الأخلاقية تكف هي أيضاً عن هذا السقوط الأخلاقي. تحديد ما تقوله أساسياً كافٍ في ذاته هنا أيضاً في إبرازه.

الأخلاقية الثورية تعني طبعاً واجباً أو واجبات ثورية. فالإنسان الذي يعمل لقضية ثورية (أو إنسانية) يدرك تماماً أن عمله يعني بطبيعتها ذاتها قيماً وأعمالاً يجب أن يلتزم بها، وأخرى يجب أن يتجنبها. طريق هذا الواجب قد تقود إلى لذة النصر، السعادة، المكانة الوجيهة، النفوذ، أو حتى الثروة؛ الخ... ولكن إن نحن مارسنا واجبنا الثوري الأخلاقي فقط حباً في تحقيق هذه النتائج أو بعضها، فإن عملنا يكون بعيداً عن الأخلاقية الثورية، ونكون غير فضلاء. إننا نجد محكّاً لنا عندما نواجه خياراً بين المصلحة الشخصية والواجب الثوري. إن صح الالتزام الثوري أو القانون الأخلاقي الذي يقترن به، فإن هذا الواجب يفرض ذاته حتى

---

(1) Pals, D, op. Cit.

(2) Evans, R. op. cit.

وإن كان يفترض، في الظروف التي يحدث فيها، الحرمان، السجن، الجوع أو حتى الموت[1]. الأخلاقية الثورية، كما تكشف عن ذاتها في تجارب التاريخ الثورية، تضع الفرد تماماً في خدمة القضية التي يلتزم بها، في خدمة الآخرين. الأخلاقية الثورية، هي، في الواقع، ما يصنع الفرد في عزلته ـ كما ذكرت في كتاب «من النكسة إلى الثورة». فالطباخ أو السكّاف، مثلاً الذي يقوم بعمله بأمانة ويعتبر نفسه وجدانياً مسؤولاً، اجتماعياً أو بسبب التزامه الثوري، بأن يقوم بعمل جيد، يكون في مرتبة نضالية أعلى بكثير من مثقف مناضل دون هذه الأمانة، دون هذه المسؤولية الوجدانية. الأخلاقية الثورية السليمة التي تتميز حقاً بالنقاء الثوري الذي يجب أن يقترن بها، تعني أن الثوري يلتزم تماماً بالقضية الثورية فيظل ملتزماً مناضلاً إلى النَفَس الأخير، حتى وإن خرج الآخرون بالأفواج من الالتزام، حتى وإن بقي الثوري الوحيد الملتزم!...

المناضل، المتمرد الثوري، لا يعمل بسبب ضغوط خارجية، بسبب مكافآت شخصية، لأن ما يعمله شيء متوقع منه، بل لأنه جزء وجداني منه، لأنه مسؤول قبل كل شيء أمام نفسه، لأن المكافأة الكبرى بالنسبة له هي الطمأنينة الذاتية الداخلية بأنه يقوم بما يفرضه روحه الثوري وتمرده الإنساني. الالتزام الثوري أو الأخلاقية الثورية تعني، فيما تعنيه، أن حالة المجتمع أو العالم الذي يعمل على تغييره هي حالة لا أخلاقية أو ذات خلل أخلاقي كبير، ولهذا فإن خروجه من الحياة الأخلاقية نتيجة ما يواجهه أو يتعرض له من أعمال لا أخلاقية يعني استسلامه لحالة المجتمع أو العالم الذي التزم بتغييره، أي إلى نكران نفسه كثوري، وبالتالي كإنسان، لأن ثوريته كانت تعني إنسانيته، أو بالأحرى، مفهوماً عالياً لإنسانيته، لأن الإنسان الذي لا ينطلق من مفهوم عالٍ لهذه الإنسانية لا يستطيع أن يكون ثورياً. إن لم يكن الانتماء للقضية الثورية ـ أية قضية إنسانية كبرى ـ انتماء عميقاً يسود مشاعر الإنسان وحوافزه وجدانياً ومن الداخل، فإن الأعمال التي يقوم بها الثوري، الإنسان المتمرد، تكون خارجية بالنسبة له، أي أعمالاً يزعم أو يعتقد أنها صادقة ولكن دون أن تكون حقاً صادقة في هذا المعنى الذي أشرت إليه. إنها أعمال تقود صاحبها، عند استمرارها، إلى مستوى أخلاقي منخفض يضعف تدريجياً شخصيته فتنهار وينكر القضيرة عند أول هزيمة أو هزة سلبية كبيرة.

الأخلاقية الثورية تعبّر، ككل أخلاقية إنسانية سليمة كبرى، عن طاقة داخلية ثابتة تفرض وجودها عفوياً. الإنسان الإنسان، والثوري يعبّر عن الإنسان فيه، هو هذا النوع من

---

(1) Paton, H, J, The Modern Predicament, Collier Books, 1962.

الالتزام، من الأخلاقية. لهذا ذكرت سابقاً أن الثوري هو ما يصنع في عزلته. النظام أو القانون الأخلاقي ليس ضغطاً من الخارج، يمارسه المجتمع من الخارج، بل تكويناً داخلياً يعكس ذاته في الخارج. الأخلاقية الثورية تعني، في الواقع، ولادة جديدة. إنها تفترض اكتشاف الإنسان لذاته، لإنسانيته ذاتها، والتعبير عنها بصدق تام يترجم الأصالة الأخلاقية التي تعنيها. الثورات والحركات الثورية كانت تدعو باستمرار إلى هذه الأخلاقية.

المقاومة الفكرية الأوروبية للاحتلال النازي الألماني، مثلاً، كانت تصل من زوايا مختلفة في صياغة فكرها أو فلسفتها المقاومة، إلى «مفهوم النخبة الأخلاقية». إنها «افترضت وجود قادة أخلاقيين معترف بهم من الأمة بشكل عام، اتفقوا فيما بينهم على الكيفية التي يمكن بها تحقيق قيم أخلاقية معيّنة، وتحويل اتفاقهم بالتالي إلى نموذج للجميع. إن الأوضاع الخاصة التي فرضتها المقاومة السرية في مجرى الحرب العالمية الثانية أسهمت في ميل المثقفين إلى رؤية أنفسهم كجزء من هذه النخبة... بأن ينظروا إلى أنفسهم كجزء من هذه النخبة... بأن ينظروا إلى أنفسهم كنموذج وكمتكلمين بلسان ألوف من مواطنيهم المحكوم عليهم بالسكوت نتيجة الاحتلال أو الهزيمة... إن تجربتهم في المقاومة قادتهم إلى اعتبار جوهر التحول الاجتماعي كاهتداء أخلاقي للمجتمع. إن انتقالهم من أرستقراطية فكر إلى أرستقراطية التزام أخلاقي وسياسي كان مماثلاً لاهتداء ديني في العمق الذي ميّزه... لهذا كان الكثير من أدب المقاومة «أدباً يحتفل باهتداء الكاتب نفسه إلى أخلاقية مسؤولية اجتماعية، والهدف منه كان إثارة تجربة مماثلة في القراء. إنه يعيّن كحياة قديس من القرون الوسطى الطريق إلى الخلاص»[1]. المقاومة الفكرية الأوروبية «اعتقدت أنها أعادت اكتشاف الإنسية مباشرة، كتجربة مباشرة. إنها لم تعد مجردة بالنسبة لهم، واتخذت شكل الصداقة، التضحيات، الجسارة، وتحقيق مقاصد المقاومة. إن قيمة الإنسان وكرامته كانتا مُثلاً دافعوا عنها ضد أية نسبية أخلاقية»[2].

هنا، في مجرى الكلام عن هذه المقاومة، تجدر الإشارة إلى الدراسات التي صدرت

---

(1) Wilkinson, op. cit.

راجع على سبيل المثال J.P. Sartre, Roods To Freedom; Triology A. Camus, the Plague.

Simone De Beauvoir, The Blood of Others.

Elis, Vittorini, Man and Not

Silone, Ignazio, The Seeds Beneath The sonow.

Richter H. Vernon, The Defeated.

(2) Ibid.

حول حياة المساجين في المعتقلات السياسية، كالمعتقلات الشيوعية والنازية بشكل خاص. هذه الدراسات كانت تركّز على الانهيار النفسي والأخلاقي الذي كان يحدث لهم، هذا طبعاً بالإضافة إلى الانهيار الجسدي. ولكن ما يجب أن يؤكد أولاً وبشكل خاص، على الأرجح، هو صلابة المناعة والصمود التي كان يكشف عنها البعض، فتنهار بدلاً منهم أدوات التعذيب الجسدي والنفسي ذاتها أمام هذه الصلابة. السبب الذي يفسر هذه الظاهرة يعود دائماً إلى قانون أخلاقي يعبّر عن أخلاقية إنسانية، أخلاقية ثورية، أو حتى عن أخلاقية المعرفة إنه كان قانوناً ينطلقون منه ويرجعون إليه كمقياس لأعمالهم، قانوناً حوّل إيمانهم به إلى جزء لا يتجزأ من تكوينهم النفسي.

هناك أيضاً دراسات أخرى دللت في الواقع، من ناحيتها أن غياب أي قانون من هذا النوع، أي انتماء صحيح لإيديولوجية، لقضية، لمبدأ أو فلسفة حياة ما كان كثيراً ما يقود كثيرين إلى نوع آخر من «المعتقلات». «مستشفيات الأمراض النفسية التي تكون في الوقت نفسه مجمّعاً أو وحْدَة اجتماعية (Communauté) حيث يجب على المريض أن يتعلم من جديد الحياة الاجتماعية، حيث يجد من جديد الشعور بمسؤوليته الأخلاقية ومعنى استقلاليته»[1].

الذين يحققون في ذاتهم اكتفاءً ذاتياً، ويرتاحون فكرياً وأخلاقياً إلى حياتهم وما يصنعون بها يكونون أكثر أخلاقية وإنسانية تجاه الآخرين، وليس فقط أكثر مناعة ضد أعمالهم. في موضوعنا «سقوط الإنتيليجنسيا» يمكن القول إن المثقف الذي يحقق هذا الاكتفاء الذاتي يبتعد عفوياً تقريباً عن استخدام نعوت وتهجمات شخصية ضد الآخرين أو دخول أية «مشاتمة» معهم لأنهم يتخذون مواقف فكرية تختلف عن مواقفه. هذا يكشف ولا شك عن سقوط أخلاقي. هذه «اللغة» اللاأخلاقية ترجع ولا شك إلى أسباب عديدة يخرج الوقوف عندها بطريقة منظمة عن مجال هذه الدراسة. ولكن السبب الأساسي البعيد هو العقلية الذاتية أو التبشيرية الوعظية التي توجه الإنتيليجنسيا وتعود أساسياً إلى أسباب ذاتية في نقد أعمال الآخرين وتفسير الواقع الموضوعي نفسه، وهذا على نقيض النقد العقلاني الموضوعي الذي توجه إليه العقلية ـ النقيض، العقلية العلمية. فإن كانت المقاييس العلمية الموضوعية غائبة، يصبح الرجوع إلى هذه الأسباب الذاتية شيئاً عفوياً يفرض وجوده. هنا تجدر الإشارة أن هذا النوع من النقد أو الاتهامات اللاأخلاقية التي ترجع إلى البيوغرافية بدلاً من الواقع الموضوعي تكشف لنا، كما تدل التجربة التاريخية، أنها كانت من النوع الذي

(1) Bastide, R. op. cit.

يستخدمه المحافظون، وخصوصاً القطاعات المتدينة، ضد الإنتيليجنسيا العلمانية الحديثة، أو التقدمية والثورية. هنا كان يلتقي تاريخياً، كما فسرت في كتاب «حدود اليسار الثوري»، اليسار الثوري مع اليمين. ليس هناك، في الواقع، أي شيء لا يمكن أن يقال في الآخر من شخص ينقم عليه أو يحسده شخصياً عندما تغيب هذه العقلية الموضوعية أو العلمية التي ترتبط بها وتحتاج إليها كل أخلاقية ثورية سليمة.

الإنسان المتحضر حقاً، وليس فقط الإنسان الذي يمثّل حقاً الأخلاقية الثورية والقانون الأخلاقي الذي تقترن به، يعني هو الآخر تقدماً في درجة التهذيب ومقاييسه التي يمارسها ويحيا بها. إن تجارب التاريخ تدل بوضوح أن ليس هناك من مجتمع أو نظام يستطيع الاستمرار دون مقاييس كهذه، دون الانضباط الأخلاقي الذي تعنيه. ما ينطبق على هذه الحضارات والمجتمعات ينطبق أيضاً على الإنتيليجنسيا. فلكي تقوم بوظيفتها، تكون خلّاقة في أعمالها، وتمارس فاعلية تاريخية إيجابية، يجب عليها، هي الأخرى، أن تمثّل هذه المقاييس وما تعنيه من انضباط أخلاقي.

هنا يجب أن نذكر أيضاً في هذا السياق أن المرحلة الانتقالية التي يمرّ فيها المجتمع العربي ـ وبلدان العالم الثالث بشكل عام ـ من مجتمع تقليدي ما ـ قبل ـ حديث إلى مجتمع حديث في شكل ما، أن هذه المرحلة توسع في ذاتها، في جدليتها الخاصة، النتائج التي تترتب على سقوط «الأخلاقية الثورية». نمو هذه المرحلة وامتدادها الذي يعني التفتّت التدريجي للتقاليد والعلاقات والقيم والبُنى التقليدية، يترك الفرد في فراغ عام يواجهه دون مركز ينطلق منه سوى ذاته. هذا يعني انشغال الفرد المتزايد بذاته طالما أنه لا يوفق إلى فلسفة حياة، إيديولوجية، أو نظرية جديدة توفر له ثانية هذا المركز وما يقترن به من هوية جديدة(*). في مركز كهذا فقط يستطيع الفرد أساسياً، أو بشكل عام، أن يقوم بقفزة نوعية يتجاوز فيها ذاته ويحقق بها إمكاناته.

إننا نجد، في الواقع، سلسلة طويلة من المفكرين الذين كانوا ابتداءً من أوائل القرن التاسع عشر يحللون طبيعة المرحلة الانتقالية التي تمرّ فيها أوروبا، والنتائج التي كانت تترتب عليها في أطوارها المختلفة. هنا أكتفي بالإشارة إلى أوغست كونت، الذي وقف، في الواقع، وقفة طويلة أمام الموضوع وانشغل به في العقود الأولى من القرن التاسع عشر إلى درجة يمكن أن تحدد جميع إنتاجه كتعليق حوله. إنه يكتب بأن «القطاعات المتعلمة بشكل خاص أصبحت الآن في فوضى أخلاقية وهي حالة يتم الاعتراف بها على صعيد عام تقريباً

(*) سأرجع إلى هذا الموضوع في دراسة قادمة بعنوان «سقوط الإنتيليجنسيا وأزمة الهوية».

في صفوفها. إنها حالة تعود بقدر كبير إلى غياب أي مذهب فكري منظّم قادر بأن يوحد جميع العقول في إطاره. فالتقليد الذي كان يقوم بذلك انهار بين هذه القطاعات ولكن دون ظهور مذهب أو نظرية من هذا النوع. النتيجة هي أن العقول أصبحت دون رباط حقيقي تلتقي فيه، وهذا كان يعني الإباحية والفردية غير المنضبطة، الغياب العام لأخلاقية عامة. وسيطرة الاعتبارات المادية...». ثم يتابع فيكتب «بما أن الفرد لا يتوجه أو يتكون بمبادئ عامة يمكن أن تتفاعل إيجابياً مع التاريخ، وبما أن الأنظمة السياسية والمؤسسات العملية تعيش هي الأخرى دون مبادئ كهذه، فإن حوافز المطامح الخاصة لا تجد بالتالي ضوابط لها سوى الأوضاع الخارجية التي تكون ملائمة لمختلف الأفراد... هذه الحالة تدفع الفرد تدريجياً إلى الرجوع إلى ذاته كمركز لحياته، وتجعل المصلحة الفردية الشيء الوحيد الذي يتميز بوضوح تام ووجود حسي مباشر، وهذا يعني أن الأنانية الصرفة تصبح طبيعية كالحافز القوي الوحيد القادر على توجيه نشيط لهذا الوجود، أو الحياة الفردية... في شعب لا يتحدد فيه لقاء الأفراد الضروري في نظام عام بموافقة إرادية وأخلاقية يمنحها كل فرد لمذهب اجتماعي واحد مشترك، لا يبقى هناك أية وسيلة للحفاظ على نوع من الانسجام سوى البديل الحزين الذي يتمثل في القوة والفساد»[1].

* * *

دون قانون أخلاقي تعيشه وجدانياً وفي سلوكها، تخسر الإنتيليجنسيا ـ الإنسان ـ قدرتها على التمييز بين الخير والباطل، الكذب والصدق، الفضيلة والرذيلة، أي تخسر، بكلمة أخرى، إنسانيتها نفسها. «المؤشر الأكثر وضوحاً الذي يمكن به التعرف على هذا النوع من الأشخاص هو عجزه التام عن الحكم على ذاته، على أعماله أو سلوكه»[2].

إن تجربة الهزائم التي كانت تعني تجربة العذاب والمهانة، التشرد والاستشهاد ستذهب هدراً إن لم يكن بالإمكان إنقاذ الخط الأخلاقي الفاصل بين الحقيقة والزور، الكذب والصدق، الخير والشر، الاستقامة والصفاقة، الأخلاقية في العمل على إحياء النضال الوحدوي. الحالة التعيسة التي قادت إليها مرحلة الهزائم، وخصوصاً هزيمة الاستسلام للاحتلال في فلسطين، يجب أن تولد ضغطاً دائماً على الضمير الأخلاقي العربي فلا ينسى أو يتجاهل المهانة أو السقوط التاريخي، الذي تعنيه، وما يفرضه ذلك من مقاومة دائمة. ولكن هذا يحتاج إلى إدراك طبيعة ما حدث، والكيفية التي يمكن الخروج بها مما حدث. إن وجود

---

(1) Comte, A, op. cit.

(2) Rand, A, Philosophy Who Needs it.

الشر وهيمنته على الواقع الاجتماعي السياسي قد يتفرعان من استسلام للقوى التي كانت سبباً له، ولكن هذا لا يعني استمرار هذا الاستسلام له. لهذا يجب على كل مناضل لم يخسر أخلاقيته أن يركّز طاقته على مقاومة هذا الشر على صعيد فكري. على الأقل، إلى أن يتوفر له مخرج سياسي فعلا يمكن أن يضع نهاية له. وجود الشر دون مقاومة جدية يزيد من وجود الشر، ويسهم في تكوين واقع اجتماعي سياسي يقوم على الشر وفي الشر. مقاومة هذا الشر ترتبط بارتفاع المناضل إلى مستوى التحدي التاريخي الكبير الذي يجابهه به، بممارسة الخيار الأخلاقي الذي تفرضه عليه المقاومة كعربي وكإنسان.

القانون الأخلاقي أو النماذج الأخلاقية الثلاثة التي رجعنا إليها هنا ـ أية أخلاقية صحيحة ـ تعني أن لا حق للفرد بأن يوجد فقط لذاته الخاصة، لمصلحته فقط. هذا ينطبق بشكل خاص وعلى مستوى أعلى بكثير على الأخلاقية الثورية التي تعني بأن المناضل لا يملك تماماً طاقته وإمكاناته أو حتى حياته نفسها التي تصبح كلها في خدمة القضية التي يخدمها التبرير الأخلاقي الأساسي لوجوده كثوري وكإنسان هو تجاوز ذاته في القضية التي يلتزم بها، التي من حقها عليه استخدامه في تكريس وجودها ومقاصدها. مرحلة الهزائم تكشف عن نوعية الإنسان العربي الأخلاقية ليس فقط في طبيعة موقفه منها، بل في ضوء إنسانيته نفسها. إن هوية الإنسان القومية تلزمه بالدفاع عن شعبه إن كان مظلوماً، وتحمّله مسؤولية لا يستطيع أخلاقياً الهروب منها. ولكن وجوده الإنساني يلزمه أيضاً بذلك، وعلاوة على ذلك، بالإنسانية كلها فيدرك أن إذلال أي شعب في أية مكان هو إذلال له، لإنسانيته نفسها. إن صحّت الأخلاقية الثورية والإنسية يصحّ الالتزام فيه، وإن صحّ الالتزام فيه تصحّ هذه الأخلاقية.

عندما تخسر الإنتيليجنسيا ـ أي نظام، قيادة، طبقة، مؤسسة؛ الخ ـ قاعدتها الأخلاقية وتدل على ذلك بوضوح في أعمالها، فإنها تخسر الشرعية. التكوين الفكري الأخلاقي، نوعية هذا التكوين هي التي تجعل الإنتيليجنسيا كبيرة أو صغيرة، نبيلة أو حقيرة، ضعيفة أو قوية، قادرة أو عاجزة عن ممارسة دورها. هذا التكوين هو الذي يحفزها على الأعمال الكبيرة أو يدفع بها إلى الانغماس في البؤس. إن حياتها تكون أمينة ووجودها يدعو إلى الاطمئنان عندما يكون التكوين قادراً بأن يجعل منها إنتيليجنسيا فعالة، صادقة، وعقلانية في تعاملها مع الواقع، مع التاريخ وبالتالي مع القضية التي تكون قد انتدبت نفسها لقيادتها. الإنتيليجنسيا عجزت عن هذا ولكنها لم تدرك هذا العجز أو مسؤوليتها عنه فتحاسب نفسها عليه بأي شكل كان، أو أن تشعر بأيّ حرج أو خجل بما صنعت بالنتائج التي ترتبت على أعمالها. هذا يعني أنها إنتيليجنسيا خسرت حتى القدرة على احترام ذاتها. إن الاحترام الذاتي

الحقيقي يعني أن الفرد يجب أن يكون قادراً بأن يشعر بالخجل والاشمئزاز الذاتي عندما لا يعيش وفق مقياس معيّن»[1]. هذه الإنتيليجنسيا كانت، كما ذكرت سابقاً، تتنقل من هزيمة إلى أخرى وطيلة أربعين سنة، ولكنها كانت تتابع عملها، تتكلم وتمارس دورها وكأنه لم يحدث أي شيء. ولكن الأسوأ هو أن معظم القطاعات التي لم تكن مسؤولة مباشرة عن هذه النتائج لم تحاسبها على ذلك. هذه «الأمية» الأخلاقية التي كشفت عنها هذه الإنتيليجنسيا تتناقض تماماً مع الدور النبيل الذي انتدبت نفسها له، أو بالأحرى الذي انتدبها هذا الدور له. إنها «أخلاقية» دون مقياس، دون «محاسبة».

إن الإسهام المميز للإنتيليجنسيا ، للفيلسوف هو في المفهوم الذي يقدمه حول الإنسان. هنا يجب أن يكون أيضاً على معرفة بالنتائج التي وصلت إليها العلوم النفسية والاجتماعية. . . ولكن ما يضيفه إلى هذه المعرفة يكون في مفهوم ورؤيا للإنسان، لطريقة في الحياة، الفكر، والعمل الإنساني الذي يجد تبريره بالنتائج التي يتوقعها في التجربة. العمل الذي يميّز الفيلسوف هو إذن في أنه عمل أخلاقي في نمطه النقدي والخلّاق»[2].

في مجرى كلامه عن المقاومة الفكرية الأوروبية للاحتلال النازي يكتب ويلكينسون في دراسته القيّمة بأن عدم انشغال مفكريها «بالسياسة العملية كان يجد أساسه في ثقتهم بدورهم كمعلمين. . . فإن كانت الخيارات الأخلاقية من صنع مواطنين عقلانيين، موجهين لذاتهم أو قادرين على إرشاد أنفسهم، يجب عليهم بالتالي، كما استنتجوا، أن يشغلوا أنفسهم بتوجيه للخيارات بدلاً من تكوين المؤسسات. إن إمكان التغيير عن طريق التثقيف يفترض. . . إيماناً بقوى الإنسان الإيجابية»[3]. ثم يضيف بأن «تحدي الفاشية دفع المثقفين إلى إعادة توكيدهم على التزامهم بدور الحكم الأخلاقي والضمير العام»[4].

كروشه، الفيلسوف الإيطالي، كان يعبّر عن موقف عدد كبير من المفكرين عندما كتب بأن المثقف هو صوت الضمير، حارس المبادئ في عالم من الرياء السياسي، والتسويات المهينة[5].

أعمال الإنتيليجنسيا تدل تماماً، وهذا أصبح واضحاً الآن، أنها بعيدة عن هذا الدور

(1) Fukuyomo, F, op. cit.
(2) Hook, S, The Quest For Being.
(3) Wilkinson, op. cit.
(4) Ibid.
(5) Ibid.

الذي يُفترض بها القيام به. فالإنسان، وليس فقط المناضل الثوري، يساوي فقط أعماله في معنى أخلاقي، وهو يكون صالحاً بقدر صلاح هذه الأعمال. المقاومة الفكرية الأوروبية، مثلاً، كانت تعبّر عن هذه الحقيقة الأخلاقية بشكل عام عندما كانت تؤكد أن المقومات والقيم الأخلاقية تكون دون معنى إن لم تجد مكاناً لها في الممارسة؛ إن لم تكن قادرة على التسرب إلى الأعمال التي تقوم بها[1]. المناضل الثوري، الإنسان الذي صحت إنسانيته، لا يمارس أعماله بشكل اعتباطي، بل دائماً في ضوء مثال ما يوجه هذه الأعمال ويكوّنها. هذا يعني أن هذه الأعمال ترجع إلى هذا المثال كمقياس لها، وبالتالي تدل على سقوط أخلاقي إن كانت تتناقض مع أحكام هذا المثال أو المقياس. دور الإنتيليجنسيا هو أن تترجم الماضي والحاضر كي تخلق وقائع الغد، كي تكوّن هذا الغد. الإنتيليجنسيا التي لا تستطيع، كالإنتيليجنسيا العربية، أن تقوم بذلك بشكل سليم تنكر ذاتها وتخسر شرعيتها. كل إنتيليجنسيا ـ كل مثقف ـ تحتاج بأن تؤمن بذاتها، بأعمالها، وبأن ما تقوم به هو إيجابي، ضروري، وجيد. والإنتيليجنسيا العربية لا تزال تؤمن بذاتها رغم أن ما قامت به من أعمال كانت أعمالاً خاسرة دون انقطاع، أعمال كانت تترتب عليها نتائج تتناقض مع مقاصدها.

نتائج سلبية فاشلة كهذه تعلن عن هزيمة المقاصد والإنتيليجنسيا المسؤولة عنها، تؤدي ـ إن لم يتوفر مخرج فعال منها ـ إلى تمزق النضال الثوري والمجتمع نفسه لأنها تعني، فيما تعنيه، الرجوع إلى الذات والانشغال بها. هذا الرجوع يغذّي دون وعي السقوط الأخلاقي ويوسع أبعاده. الأخلاقية تنقل الأنا خارج ذاتها، وبالتالي تبرر وجودها وتحقق خلاصها بتحريرها من آنية الأنا، من الأنانية[2]. إنها أخلاقية يرتفع بها الإنسان فوق مصالحه، حاجاته، ومشاعره[3]. بعد أن يكتب بأن الإنسان يتميز بقدرته على الخروج من فرديته والاتجاه إلى حقيقة عليا تتجاوز وضعه، يكتب الفيلسوف دارسي، «هنا في حقيقة كهذه... يدرك الإنسان ذاته أخلاقياً وليس مادياً، يخضع لمطلق خضوعاً يتميز أولاً بواجب يفرض الأمانة لكلمته، فيقول ما هو حقيقي، ويختار ما هو حق. في هذه الأرضية يعلن أنه شخص أخلاقي ذو حقوق، وواجبات، وذات في المعنى الصحيح والتام للكلمة»[4].

الأخلاقية الثورية بشكل خاص تعني، كما تكشف عنها تجارب التاريخ الثورية، العمل

---

(1) Ibid.
(2) Sorokin, p. op. cit.
(3) Paton, H, J, op. cit.
(4) M.C. D'Arcy, op. cit.

على سيادة التاريخ قصد تحقيق الفضيلة السياسية. الإنتيليجنسيا العربية كانت عاجزة تماماً عن هذه السيادة. إستمرار هذا السقوط يعني، مع الوقت، سقوط الالتزامات السياسية الأساسية التي كانت تتحرك وتغذي النضال الثوري، وهذا يعني تفكيراً يعمل دون ضوابط هذه الالتزامات النفسية والوجدانية، مما يعني في دوره تفتيت القدرة الأخلاقية التي أشرنا إليها، وخصوصاً القدرة على تجاوز الذات والعطاء، وهذا يفرز الانتهازية السياسية.

كثيرون من علماء النفس نبّهوا، ابتداءً من فرويد، أن الأعمال السيئة التي نقوم بها، أن كل واحد منها يستقر في اللاوعي ويدفع بنا إلى احتقار أنفسنا. إن كارن هورني استخدمت كلمة جيدة في وصف هذه الطريقة اللاواعية في الإدراك والتذكر عندما قالت إن هذه الأعمال «تسجل ذاتها». فإن نحن صنعنا شيئاً نخجل منه، فإنه يُسجَّل كعار علينا؛ وإن نحن صنعنا شيئاً شريفاً أو جيداً فإنه يُسجَّل كرصيد لنا. هذا يعني أن النتيجة تكون نهائياً، إما الاحتقار لأنفسنا (الاحتقار اللاواعي أساسياً)؛ إن كانت أعمالنا من النوع الأول، وإما الاحترام لها إن كانت من النوع الثاني. بما أن النتائج التي ترتبت على أعمال الإنتيليجنسيا وممارساتها في مرحلة الهزائم كانت من النوع الذي لا يمكن طبعاً الاعتزاز به أو الارتياح إليه، ولكن الآثار السيئة التي تترتب عليها سواءً كانت سياسية أو أخلاقية ستتابع عملها إلى أن يحدث تحوّل جذري في النضال الوحدوي، وهو تحوّل يحتاج كي يكون ممكناً أو محتملاً إلى إنتيليجنسيا جديدة. إنه تحوّل يحتاج إلى أوضاع موضوعية ملائمة له، ولكنّ أوضاعاً كهذه تحتاج إلى صياغة استراتيجيا قادرة بأن تسخّرها لهذا النضال، وهذا يكون ممكناً فقط عندما تتوفر لها إنتيليجنسيا جديدة، إنتيليجنسيا تفكر بعقلية علمية بدلاً من العقلية التبشيرية الوعظية.

إن جميع الثورات كانت تعني الدعوة إلى أخلاقية ثورية جديدة تعمل على نشرها وتكريسها. الإنتيليجنسيا العربية عجزت عن هذا. من يمارس أخلاقية كهذه حالياً يبدو وكأنه في منفى أو كأنه «لاجئ في بلد محتل».

الأخلاقية الثورية تعبّر، ككل أخلاقية سليمة، عن قوة أو طاقة أخلاقية داخلية ثابتة تفرض وجودها عفوياً. الإنسان، الإنسان، والثوري يعبّر عن الإنسان فيه، هو هذا النوع من الأخلاقية، هذا النوع من الالتزام. التجارب التاريخية تدل بوضوح أن الذين كانوا يعتقدون أنهم يؤكدون هويتهم أو يكشفون عن هوية خاصة عند تحرير ذاتهم من مقاصد أو أخلاقية عليا كانوا، في الواقع، لا يجدون شيئاً يرجعون إليه كهوية خاصة. «إن الذين حاولوا «اكتشاف ذاتهم» بالهروب من العمل على تحقيق مقاصد واضحة أو مسؤوليات اجتماعية،

اكتشفوا أن ليس هناك من ذات دون هذه المقاييس، وأن كل ما هناك هو البحث اليائس في ملء الفراغ»[1] هناك، في الواقع، عدد من المفكرين كانوا يرون أن التوكيد على ذات قائمة في ذاتها دون أي امتداد إلى أية مقاصد أو أخلاقية من هذا النوع يمثّل الشر نفسه. «الشيطاني هو الحاجة الملحّة في كل فرد إلى توكيد ذاته، فرض ذاته... الشيطاني يصبح شراً عندما يختلس الذات كلها دون أي اعتبار لاتحاد هذه الذات مع الآخرين أو رغبات الآخرين وحاجاتهم إلى الاتحاد. عندئذ تظهر هذه الذات كذات عدوانية، عدائية وقاسية ـ الأشياء التي ترهبنا حول أنفسنا أكثر من أي شيء آخر فنكبتها عندما نستطيع ذلك، أو على الأرجح نسلّطها على الآخرين. ولكن هذه الأشياء هي الجانب النقيض للتوكيد الذاتي الذي يكوّن قدرتنا الخلاقة»[2].

إستمرار هذا السقوط الأخلاقي الذي يلازم السقوط الفكري يوسع وجوده، ويقود تدريجياً إلى ما يسميه علماء النفس «حالة عجز عن الشعور» الصادق بأية قيم أخلاقية عليا. في كلامه عن الحالات النفسية المرضية التي ينشغل بمعالجتها حالياً علماء التحليل النفسي الحديث، يكتب رولو ماي، أحد كبار هؤلاء، «بأن الحاجز الأساسي الذي يعترض هذه المعالجة هو عجز هؤلاء عن الشعور. هؤلاء المرضى هم أشخاص يستطيعون الكلام من الآن حتى نهاية العالم حول مشاكلهم... ولكنهم لا يستطيعون معاناة مشاعر صادقة»[3]. الذات تحقق أنانية متكاملة عندما تصل إلى الانشغال بذاتها بهذا الشكل. «الأنانية في شكلها التام تعبّر، على العكس، عن تعارض جذري غير مشروط... بين الأنا الفردية وبين الآخرين. الأناني يقول: إنني كل شيء... والآخرون هم لا شيء بالنسبة لي، وهم يصبحون شيئاً فقط كأداة لي؛ إن حياتي وسعادتي هما القصد المطلق، في حين أن حياة الآخرين وسعادتهم شيء مقبول فقط بالقدر الذي يكونون فيه أدوات في تحقيق قصدي... أنا المركز والعالم كله دائرة فقط»[4] عندما يصل أي مثقف، أية إنتيليجنسيا، أية جماعة أو إنسان إلى الانشغال بذاته بهذا الشكل فإنه يخسر القدرة على الشعور بالذنب، وليس فقط القدرة على الخجل والحرج كما ذكرت سابقاً؛ وهو عندما يخسر ذلك، يخسر القدرة على تجاوز ذاته، أو المقاومة ضد الوضع القائم التي بدأ بها نضاله؛ ومع ذلك يتحول إلى استغلال النضال لمصلحته، وفي خدمة أنانيته، دون قدرة على الشعور بالخجل أو الحرج

---

(1) Schnall, M. op. cit.

(2) May, R, Love and Will, W, W, Norton, 1969.

(3) Ibid.

(4) Sorokin, p. op. cit.

الذي يترتب على عجز عن الشعور بالذنب يخسر الإنسان، في الواقع حافزاً من أهم الحوافز التي كانت تحضّر وتكوّن الإنسان نفسه، وتنقله إلى صعيد تاريخي أعلى. «إن القدرة على الشعور بالذنب كوّنت»، كما كتب فرويد، «النوع الإنساني كما نعرفه حالياً»(1). أعمال وممارسات الإنتيليجنسيا تدل بوضوح أنها وصلت إلى هذه الحالة. استمرارها، مثلاً، في دورها القيادي، رغم مرحلة الهزائم المتعاقبة التي كانت مسؤولة عنها، وكأنه لم يحدث شيء أبداً، ودون أية محاسبة جدية لها. دليل على ذلك.

إن مواقفها وأعمالها توحي، في الواقع، وكأن الحافز الذي يدفع القائمين بها، المسؤولين عنها، هو الحقد على الأخلاقية الثورية، على البراءة، النقاء. وحتى الإنسان كإنسان. عندما لا تستطيع الإنتيليجنسيا ـ أي جماعة أخرى ـ أن تقوم بدورها، فإنها تصبح أنانية بشدة؛ وإن كان هذا العجز كبيراً، واسع الأبعاد، فإن الوعي، بل، الذات نفسها تتحلل. إن علم النفس الإنسي الحديث كشف لنا، في الواقع، أن الإنسان ليس بالضرورة كائناً شريراً، ولكنه يصبح شريراً فقط إن لم تتوفر له الأوضاع الصحيحة لنموه وتطوره، وأن الميول الهدامة تتسرب إليه وتحفز أعماله ومشاعره إن هو فشل في تحقيق إمكاناته.

هذه نتيجة تترتب نهائياً على العقلية التبشيرية الوعظية التي تنطلق منها الإنتيليجنسيا. فإن كان كل شيء يعكس حوافز ورغبات ومشاعر ويُفسَّر بالرجوع إليها، فإن المسافة تكون قصيرة جداً في الانتقال إلى الذات الفردية والقول بأن كل شيء يخدم مصلحتي خير، وكل شيء يتناقض معها شر.

* * *

هذا السقوط الأخلاقي الذي يقترن بسقوط فكري يهدد ويجمد الإمكانات الإنسانية والنضالية في العربي بشكل عام وليس فقط في الإنتيليجنسيا والنضال الوحدوي الذي تتصدره».

الفرد لا يستطيع أن يتنكر طويلاً لإمكاناته الخاصة المميزة له إن كان يملك إمكانات كهذه. «فالضمير الباطني»، كما يكتب أحد كبار علماء النفس، «الذي يترتب على الإدراك اللاواعي، وما قبل ـ الواعي لطبيعتنا الخاصة، لقدرنا الخاص، لإمكاناتنا الخاصة. . يؤكد علينا بأن نكون أمناء لطبيعتنا الداخلية الحقيقية هذه، وبأن لا ننكرها نتيجة ضعف، لأجل مصلحة، أو لأي سبب آخر. كل من يتنكر لمواهبه الطبيعية، الرسام الذي يبيع جوارب، الإنسان الذكي الذي يعيش حياة حمقاء، الإنسان الذي يرى الحقيقة ويبقى ساكتاً، الجبان

(1) Kalakowski, op. cit.

الذي يتخلى عن إنسانيته، كل هؤلاء يدركون بطريقة عميقة أنهم ارتكبوا خطأ بحق أنفسهم، ويحتقرون أنفسهم بسبب ذلك. هذا العقاب الذاتي يمكن أن يحقق اضطرابات نفسية، ولكنه يمكن أيضاً أن يجدد الجرأة الإنسانية، النقمة الأخلاقية، نمو الاحترام الذاتي، لأنه، قد يمارس بعد ذلك ما يجب عليه؛ بكلمة أخرى، إن النمو والتحسن يمكن أن يأتيا من الألم والصراع»[1]. هذا يعني أن الهزائم المهينة أو النكبات التي أصابتنا، وخصوصاً النكبة الأخيرة، نكبة الاستسلام للمحتل في أرض فلسطين ستكون امتحاناً لإمكاناتنا، لإنسانيتنا نفسها. فالذين يستسلمون للنتائج التي ترتبت عليها يشهدون على أنفسهم بأنهم دون مواهب إنسانية خاصة أو سليمة، وليس فقط دون انتماء ثوري صحيح؛ أما الذين يتمردون، ويتابعون النضال، ويعرفون كيف يتابعون هذا النضال، فإنهم يعلنون أنهم يتميزون بهذه المواهب، بهذا الانتماء. فالمناضل الذي يتمرد لا يتمرد فقط كمناضل عربي، بل كإنسان، باسم الإنسان فيه. فالإنسان، الإنسان، يتمرد على كل حالة تعني الظلم والمهانة للإنسان.

إنسانية الإنسان تعني كائناً قادراً على تجاوز وتجديد ذاته[*]. إنها تعني «كائناً قصدياً يكشف في قصديته عن إمكاناته الذاتية كإنسان. لهذا يمكن تحديد الشر كأي شيء يمنع التحقيق الأعلى لهذه الإمكانات، والفضيلة كأي شيء يسهل هذا التحقيق»[2]. عبارات كهذه هي عبارات شائعة، من الفلسفة إلى علم التحليل النفسي، وخصوصاً في الفلسفة الإنسية. «فالخير في الأخلاقية الإنسية يعني... الكشف عن قوى الإنسان... والشر يعني شلّ قوى الإنسان»[3]. النضال الثوري قد لا يتمكن من تحقيق هذا القصد تماماً، ولكنه عندما يصحّ يدفع نحوه بقدر كبير على الأقل. النضال الذي يكون عاجزاً عن ذلك ينكر ذاته كنضال ثوري.

كل من لا يستخدم إمكاناته الإنسانية في مشروع سياسي، ثوري، إنساني مثمر أو خلّاق، يتنازل بقدر كبير عن إنسانيته نفسها، «ويحيا حياة الشر بدلاً من حياة الفضيلة. هذه واقعة نبّه إليها مفكرون عديدون، كانوا يحددون الشر كأوضاع أو أعمال تسيء إلى ميزات الكائنات الإنسانية الخاصة التي تميزها عن باقي الكائنات الحية في الطبيعة... جميع أشكال

---

(1) Maslow, toward A Psychology.

(*) راجع للكاتب الباب الأخير من كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» وخصوصاً فصل «أنا انقلابي فإذن أنا موجود». كتاب «من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية».

(2) Fromm, E, Beyond The Chain of Illusion, my Encounter With Marx and Freud, simon and Schuster, 1971.

(3) Fromm, E. Man For Himself, Holt Rinehart and Winston, 1960.

الشر تشارك في مفهوم يفصل. . بين الذات المصطنعة والذات الحقيقية»[1].

ليس هناك من إنتيليجنسيا (شعب) تخسر كرامتها وشرعيتها أكثر من إنتيليجنسيا تتوفر لها الموارد والإمكانات التي تستطيع بها الانتصار على العدو فتعجز عن استخدامها في سحق هذا العدو. الإنتيليجنسيا العربية كانت هذا النوع من الإنتيليجنسيا التي جردت نفسها بنفسها من الكرامة والشرعية. سقوطها الأخلاقي يبدأ هنا.

أرسطو استخدم منذ زمان طويل جداً كلمة الفضيلة في معنى التفوق في العمل الذي يكشف أو يُفترض به أن يكشف عن الإمكانات الخاصة بالإنسان.

كل ثقافة ثورية أو سياسية سليمة تعني ليس فقط مستوى عالياً أو أحسن من التقدم المادي الإقتصادي والتحرر الاجتماعي السياسي بل أيضاً أصالة أخلاقية، علاقات إنسانية صادقة، خدمة إرادية لا أنانية للخير المشترك، يحققها كل فرد لأنه يرى فيها متعته الكبرى وسعادته. المناضل الثوري الذي لا يجسد أساسياً هذه الثقافة في ذاته وأعماله، هذا إن لم نقل تماماً وكلياً، أو الذي لا يعمل باستمرار على تحقيقها ويشعر في مجرى ذلك بالارتياح السعيد إلى ذاته، يخون ذاته ثورياً وإنسانياً.

في هذا السياق يمكن القول إذن إن الإنتيليجنسيا العربية (*) كانت من النوع الذي لا يعرف الفضيلة لأن أعمالها لم تكشف، كما علّم أرسطو، عن إمكانات الإنسان العربي، وكانت على العكس، تُهزم باستمرار في هذه الأعمال من الزاوية الإنسية، بل يمكن القول أيضاً إنها سقطت أخلاقياً وكانت تمثّل الشر لأنها بعثرت وشلّت هذه الإمكانات بدلاً من الكشف عنها وتنميتها. الشر يدعو في كل مجتمع، في كل وضع، إلى التغلب عليه، إسقاطه واستئصال جذوره.

القول إن الإمكانات الإنسانية غير محدودة يقتل في الواقع، إمكانات الإنسان (النضال أو العمل الثوري)، لأنه يوحي عند تفسيره حرفياً أن ليس هناك من مشاكل حقيقية لأن أية إمكانات تحتاج إليها في حل لها تكون موجودة. وهذا يعني أن هذه الإمكانات قد أزالت جميع هذه المشاكل، وأن ليس هناك من مشاكل تكون حقاً باقية[2]. الإمكانات محدودة دائماً، ودرجة توفرها ترتبط بالسياق الذي تُستخدم فيه. الإنتيليجنسيا السليمة أو الكبيرة هي التي تعرف كيف تستخدمها، فلا تبعثرها في مجالات غير صحيحة بالنسبة للمقاصد التي

---

(1) Moehle, N. The Dimensions of Evil and of Transcendence.

(*) المقصود هو دائماً، كما نبّهت سابقاً الأكثرية الساحقة فقط.

(2) May, R. The Courage To Be.

تعمل لها. الإنتيليجنسيا العربية تعلن عن سقوطها في أنها كانت تبعثر الإمكانات المتوفرة للنضال الوحدوي، ولا تدرك عملياً أن عليها استخدامها في أعمال ومخططات تستطيع أن تخدم هذا النضال، هذا ليس غريباً لأن العقلية التي تكوّنها هي عقلية تبشيرية تفرض بطبيعتها ذاتها العمل دون حدود، وكأن هذه الإمكانات غير محدودة.

دور الإنتيليجنسيا هو أن تترجم الماضي والحاضر كي تخلق وقائع الغد، كي تكوّن هذا الغد، الإنتيليجنسيا التي لا تستطيع القيام بذلك بشكل سليم تنكر ذاتها وتنحسر شرعيتها الأخلاقية. مسؤولية الإنتيليجنسيا الأخلاقية ترتبط بمعرفة الذات، والذات التي لا تدرك ذاتها تصبح خطراً على صاحبها وعلى الآخرين. فلكيْ تدرك وتتحمل مسؤوليتها الثورية يجب أن تدرك إمكاناتها، الواقع الموضوعي الذي تتعامل معه في ضوء مقاصدها، موقعها من التحولات التي يكشف عنها، والاحتمالات التي يمكن أن تتمخض عنها؛ إلخ. . . الإنتيليجنسيا العربية كانت عاجزة عن تحقيق هذا، فكانت النتيجة سقوطها السياسي وهزائمه، ومع ذلك سقوطها الأخلاقي الذي يعني تجريدها من الشرعية الأخلاقية. الإنتيليجنسيا ليست فقط «نخبة» فكرية أو سياسية، بل نخبة أخلاقية، ولكن أعمالها دللت أنها عجزت عن ذلك فكرياً، وسياسياً، وأخلاقياً.

سقوط كهذا يؤدي، عند استمراره، ليس فقط إلى بربرة أصحابه بنتائجه بل بربرة الآخرين والمجتمع نفسه به. مقاصد وتطلعات النضال الثوري أو السياسي الكبير يجب أن تحلَّ في القلب والنفس وليس فقط في الفكر أو العقل، قوة وطاقة النضال ترتبطان بذلك، وهو يتحوّل تدريجياً إلى انتهازية سياسية دونه. السقوط الأخلاقي الذي يقترن بالسقوط الفكري يعني مع الوقت هذه الانتهازية وقد تحولت إلى طور جديد، وهذا يعني نهاية النضال ومقاصده. الخروج من هذا المصير يفرض، فيما يفرضه، إسقاط الإنتيليجنسيا الحالية وظهور إنتيليجنسيا جديدة. هنا يجب التنبيه أن هذا التحول عن الإنتيليجنسيا الموجودة إلى إنتيليجنسيا جديدة تمثّل عقلية علمية تكوّنها من الداخل، نفسياً وعقلياً، بدلاً من العقلية التبشيرية الوعظية ـ أن هذا التحول ليس حالة يتم الانتقال إليها فجأة من الحالة القديمة عند إدراك ضرورتها وعقلانيتها. إن تحقيقها لا يتم دفعة واحدة كواقعة أو كحياة تعبّر عنها، بل كسيرورة تنتهي إليها وتتمخض عنها(*). لهذا كانت هذه الدراسة تتجه إلى الأجيال الجديدة،

(*) السلوك الأخلاقي ممكن، كما رأينا، كأخلاقية معرفة، كأخلاقية إنسانية أي إنسية، أو كأخلاقية ثورية. هذه أخلاقيات مترابطة، وهي تتطلب ليس فقط أوضاعاً ملائمة فقط، بل التزاماً وجدانياً عميقاً يجب أن يتحقق لها، ولهذا فإن التجديد يتطلب وقتاً طويلاً نسبياً. هناك أيضاً أخلاقية تقليدية يجب =

إلى الشباب الجامعي بشكل خاص، لأنها هي التي تمثّل المادة التي يمكن بها تجديد الإنتيليجنسيا، وبذلك إحياء النضال الوحدوي على صعيد تاريخي جديد أعلى.

هنا يجب التنبيه مرة أخرى أن هذا الإحياء الذي يعني، فيما يعنيه، تجديداً أخلاقياً وفكرياً جذرياً للقواعد التي يقوم عليها، لا يعني فراغاً يحدث فيه، بل واقعاً موضوعياً يعمل فيه، وهو كي يتم يجب أن يقترن بإدراك صحيح لهذا الواقع، لطبيعته وجدليته، لحدوده وإمكاناته، فيعمل معه ويستخدم ما قد يكشف عنه من احتمالات في العمل على تحقيق هذا التجديد الذي يقترن به هذا الإحياء للنضال الوحدوي. «إن إدراك السلوك الأخلاقي الذي ينتج عن كوننا نتميز بالوعي يشكل منارة لتجارب أخلاقية جديدة، لأن الطريقة التي نستجيب بها لوضع أخلاقي جديد تكون نتيجة الإدراك الذي نمارسه عليها»[1]. إن الشخصية كما وُصفت هي «الأداة الأعلى للمعرفة»، ولهذا فإن تجديدها الفكري والأخلاقي في الإنتيليجنسيا كإنتيليجنسيا ضرورة أساسية في سيادة الواقع الذي نتعامل معه في الطريق إلى إحياء النضال الوحدوي ونقله إلى صعيد تاريخي أعلى. ولكن كي يمكن لهذا الخيار أن يتحقق ويكون فعالاً على صعيد عام، فإنه يحتاج إلى أوضاع موضوعية مؤاتية له، وليس فقط إلى وعي أو إدراك علمي يتجه به. إرادة النضال، التحرير والمقاومة، تكون عاجزة إن لم ترَ طريقاً عملية في تحقيق ذاتها، إن لم تجد أن الأوضاع الموضوعية التي تعمل فيها توفر أو يمكن أن توفر هذه الطريق لها.

إن أبعاد السقوط كانت أبعاداً ضخمة، ولكن لا يجب اليأس أو التشاؤم من الحالة التي وصلنا إليها، من المهانة، بل، المهانات التاريخية التي عشناها ونعيشها تباعاً، لأن سقوطاً كهذا يمكن، في حدّته ذاتها، أن يكون باعثاً على تجاوز واقعنا وتجديد وجودنا. فالنكبات والأزمات الخانقة تتمخض في كثير من الأحيان عن أطوار جديدة مشرقة. المهم ليس ما حدث من سقوط، من انهيار ونكبات وهزائم، بل هو الآن إن كان الواقع الذي حدثت فيه ينطوي على إمكانات تبديل أم لا، على إمكان تحولات تجعل هذا البديل ممكناً إن صحّ الوعي الذي يقود النضال، إن صحّت أداة هذا الوعي المسؤولة عنه!... الإمكانات والموارد الضرورية لذلك متوفرة، ولكنها تحتاج إلى وضعية تاريخية تجعل من الممكن

= الإشارة إليها، أخلاقية تقترن بتقاليد ثابتة في مجتمع تقليدي ثابت متسق الجوانب، ولكنها أخلاقية أخذت تتبعثر أو بالأحرى تبعثرت أساسياً وتحولت، عند وجودها، إلى نشرة خارجية نتيجة المرحلة الانتقالية التي يمرّ بها هذا المجتمع.

(1) Thomas, L, Living Morally Themple University Press, 1989.

الإفادة منها وتعبئتها في إحياء النضال الوحدوي، المهم الآن هو الإعداد لذلك.

هذا الإعداد يفرض، أولاً، إدراك طبيعة السقوط، ولا يكون ممكناً كعمل واعٍ منظّم دون هذا الأدراك. الدراسة الحالية توفر، من زاوية معيّنة، هذا الإدراك. هذا الإعداد يفرض ثانية، تحديد الكيفية، الطريق التي يمكن بها الخروج من هذا السقوط، من الطريق الذي يبدو وكأنه مسدود؛ هذا موضوع أعود إليه في الدراسة الثانية للموضوع بعنوان «ما العمل؟».

الخــاتمة

العدو من الداخل

تاريخ الإنتيليجنسيا العربية ابتداءً من الستينات كان، كما رأينا في سياق هذه الدراسة، تاريخ سقوطها، السقوط الدائم المستمر. إنه تاريخ اغترابها عن ذاتها، أي عن إمكاناتها، مقاصدها وتطلعاتها. إنه سقوط يتناقض جذرياً مع دور كل إنتيليجنسيا تاريخية ناجحة، كل إنتيليجنسيا سليمة، وهو سيادة حركة الواقع الموضوعي وتطويعها بقدر مهم على الأقل للمقاصد التي تعمل على تحقيقها. إنها إنتيليجنسيا لا تواجه حقيقة سقوطها، عاجزة في تكوينها ذاته عن إدراك طبيعة سقوطها!... مسؤوليتها الكبيرة عن مرحلة الهزائم التي حلّت بنا تحوّلها، في الواقع، إلى «لاشيئية تاريخية» من أداة توجه التاريخ إلى ضوضاء على هامشه.

أفكار هذه الإنتيليجنسيا وممارساتها توحي ـ كما نرى من الأمثلة التي ذكرتها ـ وكأن الغاية من التفكير الذي تمارسه هي التدليل أن التفكير ليس أي تفكير كان بل التفكير الذي يُفترض به أن يكون مسؤولاً عن نضال كبير أو قضايا خطيرة، ممكن دون جهد كبير، دون ضريبة العمل الفكري الدؤوب الطويل، دون مسؤولية فكرية!... هذا يعود نهائياً إلى العقلية التبشيرية الوعظية التي تحدد نمط تفكيرها، العقلية التي تقفز، كما رأينا في سياقات مختلفة، فوق الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود، وترى أنه من الممكن بالتالي التدخل فيه وإعادة تكوينه أو توجيهه إن كانت النوايا صادقة، والإرادة صلبة في خدمة مقاصد سليمة عادلة تؤمن حقاً بها.

السقوط وما ترتب عليه من نتائج يدل بوضوح أن «العدو» من الداخل هو الذي مهّد الطريق للعدو من الخارج، هو الذي تحالف دون وعي، ورغم نواياه النضالية الصادقة، مع

هذا العدو فخدم قضيته، ولهذا فإن الخلاص حقاً من الثاني يفرض التخلص من الأول، أي ظهور ما أشرت إليه سابقاً وهو إنتيليجنسيا جديدة تمثّل عقلية علمية تحلّ محل العقلية التبشيرية الوعظية. عندما يغيب العقل العلمي، أو الوعي العقلاني الموضوعي، وتغيب معه القدرة على ممارسة فاعلية واضحة في تحقيق مقاصد النضال الثوري، أو عندما تعجز الاستراتيجيا الثورية عن التدليل على صحتها في أرض الواقع، يتحول النضال عندئذ إلى لعبة سياسية تمارسها «كشطارة» قيادات مهزومة، ولهذا ليس من الغريب أن تنتهي هذه الأخيرة في النتائج التي تترتب على ذلك، إلى خدمة مقاصد العدو وكأنها كانت حليفاً له(*).

الهزائم أو بالأحرى مرحلة الهزائم لم تصنع سقوط الإنتيليجنسيا، بل كانت نتيجة له، نتيجة كشفت عنه. مقاصد النضال الوحدوي اصطدمت ليس فقط بأوضاع اجتماعية وسياسية محلية وقوى خارجية تتعارض معه، بل بتكوين هذه الإنتيليجنسيا الذي جعل منها دون وعي منها، حليفة هذه الأوضاع والقوى. مرحلة الهزائم كان يمكن أن لا تحدث لولا سقوطها، وسقوطها السياسي كان يمكن أن لا يحدث لو أنها كانت قادرة على الإدراك العلمي للواقع الذي تتعامل معه. إنها إنتيليجنسيا لم تدرك، وإن هي أدركت فإنها لم تتمثل ما أدركت، بأنها إن هي أرادت تغيير الواقع في اتجاه مقاصد النضال الثوري، أي الوحدوي، يجب عليها

(*) في هذا السياق كتبت في كتاب «نحو الارتباط بمصر الناصرية أو الطريق إلى الوحدة العربية» الذي صدر عام 1973، بأن «من يتابع سياسة الاستعمار وجهوده في أشكاله السابقة والحالية يرى بوضوح أنه كان يحاول باستمرار عزل العرب عن مصر، مصر عن باقي العرب، أن يفقد هؤلاء ثقتهم وارتباطهم بمصر، وأن ينزع عن الأخيرة انتماءها العربي وارتباطها بالقومية العربية.

الاستعمار، قديماً وحديثاً، كان أكثر فطنة ووعياً منا لدور مصر الرئيسي في تحرر العرب ووحدتهم (كإقليم قاعدة كما كنت أشير فيما بعد)؛ فقد أدرك، منذ القرن التاسع عشر، هذا الدور، إمكاناته وطاقاته، ولذلك لم يتباطأ أبداً في التكالب على محاولتها في توحيد العرب في عهد محمد علي، فجمع قواه ووضع حداً لهذه المحاولة. وعندما رأى ثانية أن مصر الناصرية تجدد المحاولة بشكل ثوري، أعاد قصته القديمة، فتكالب مرة ثانية، وسخّر مرة بعد أخرى، كل ما يمكنه من قوة وتآمر ووسائل في تمزيق المحاولة الجديدة... ولكن مع الأسف المؤلم كانت هناك أحزاب وحركات وجماعات «ثورية» عديدة لم تتعلم شيئاً من التاريخ، وبدلاً من أن ترى دور مصر الناصرية هذا، فإنها راحت تقاومه وتقاوم الثورة الناصرية التي كشفت عنه، وبذلك التقت غير واعية في أرضية واحدة مع الاستعمار والاحتلال الصهيوني في مقاومة المقاصد العربية الثورية وفي طليعتها تحرير فلسطين.

ما كان يستوقف النظر بشيء من الحيرة والنقمة، هذا إن لم نقل الازدراء لهذه الأحزاب والحركات والجماعات في ذلك الوقت، هو أن هذه الأخيرة كانت تريد «رأس» عبد الناصر من جهتها، وأميركا وإسرائيل كانتا تريدان أيضاً رأس عبد الناصر من جهتهما!...» هكذا التقى الضدان في أرضية واحدة، مقاومة مصر أو الارتباط بها كإقليم قاعدة.

إدراكه، إدراك الكيفية التي يعمل، ويتحول ويمكن أن يتحول بها في ضوء مقاصدها؛ فالانتقال من الإدراك والمقصود هنا هو الإدراك العلمي ـ إلى تمثّله كنمط فكري يتم الانطلاق منه والرجوع إليه يعني دمجه باطنياً وذاتياً وتحويله إلى جزء من التكوين النفسي العقلي ذاته.

الفكر الثوري والتقدمي الحديث، وليس فقط الحداثة في جميع أشكالها، كان ينطلق من المبدأ العلمي التالي وهو أن الواقع الاجتماعي السياسي يتميز بموضوعية مستقلة خاصة به، متأصلة فيه، وأن هذه الموضوعية تكشف عن ذاتها بسيرورات، قوانين، انتظامية تنطوي عليها، وأن حرية الإنسان وقدرته على سيادة وضعه ترتبطان بإدراكه لهذه الأخيرة «ابتداءً من الثورة الأميركية» ـ هذا إن لم نقل الثورة الإنكليزية ـ «كان هذا المفهوم أو المبدأ العلمي الأساسي ملازماً لجميع الثورات الحديثة، وهو مبدأ يقول بأن العالم السياسي والاجتماعي يخضع لقوانين أكيدة، وشاملة كالتي تسيطر على العالم المادي»[1].

هذا المبدأ كان يلازم، كما أكد عدد من الفلاسفة والمؤرخين وكما أشرت في سياق سابق، مبدأ آخر وهو وجود نظام تاريخي عام يكشف عن عقلانية تاريخية عامة توجه حركته، وتقترن في الوقت نفسه بعقلانية أخلاقية توجه أو يجب أن توجه سلوك الإنسان. «العقل الذي يعتمد على التجربة الإنسانية، أي العقل العلمي، أداة إدراك هذه القوانين، كان يحدد في نفس الوقت ما تعنيه عملياً بالنسبة للسلوك الإنساني، أي المقاييس الأخلاقية التي توجه أو يجب أن توجه هذا السلوك. إنها مقاييس تأمر باستمرار، بالصدق، الأمانة، المحبة، العطاء، المساعدة المتبادلة، التعاون بين الناس واحترامهم لبعضهم البعض الآخر»[2].

القناعة بوجود أخلاقية تاريخية كهذه كانت تدفع سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين إلى توفير أساس أنتولوجي كشرعية نهائية لها. هذا الأساس كان يتمثل في فكرة قانون طبيعي يمثّل عدالة عليا مجردة تقيس القوانين الإنسانية التي يجب عليها العمل بها والتطابق معها. هذه القوانين الأخيرة أو الوضعية تخسر شرعيتها إن هي كانت مضادة «لقوانين الطبيعة» أو القانون الطبيعي. هذا يعني، من ناحية عملية، «أن القانون الوضعي الذي يتناقض مع حس الحق، والباطل، يكون ليس فقط قانوناً سيئاً، بل لا يكون قانوناً أبداً»[3]. أما المصدر الأساسي لهذا القانون الطبيعي فهو الطبيعة الإنسانية، وبالتالي فإنه يكون خاصة الإنسان

(1) Rossiter, C, op. cit.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

كإنسان، الخاصة التي تميّزه كإنسان. جميع القيم والحقوق الأخرى يجب أن تشتق منه وترجع نهائياً إليه. إنه قانون يدعو إلى سلوك أخلاقي معيّن يقيس ويحدد سعادة الأفراد والمجتمعات، الذين يرتبطون به يصلون إلى نتائج تخدم الإنسان، والذين لا يرتبطون به يصلون إلى نتائج تسيء إليه. إنه قانون يُلزم الناس بما ينسجم مع حقوقهم وحرياتهم، مع سعادتهم وتقدمهم؛ قانون ترتبط به نهائياً العقلانية الأخلاقية التي تقترن بالعقلانية التاريخية، وبالتالي العقل الذي يستطيع أن يدرك هذه العقلانية. فشل أي نضال سياسي أو ثوري يعني بالتالي سقوطه أخلاقياً لأن هذا الفشل يعني عجزه عن إدراك العقلانية التاريخية التي توجه واقعاً تاريخياً معيّناً، العقلانية التي يجب أن يكشف عنها في الواقع الذي يتعامل معه. التاريخ له طريقته الخاصة في إسقاط أو سحق الذين يتنكرون لعقلانيته، للضوابط والحدود التي يضعها على الذين يعملون فيه، ويتعاملون معه. الإنتيليجنسيا كانت تفكر وتعمل وكأن غايتها في تحدي هذه الضوابط والحدود، ولهذا كان سقوطها نتيجة طبيعية لها.

الثوري أو المناضل السياسي بشكل عام يمكن أن يُقدِم على أعمال تعني «خيانة» القضية التي يلتزم بها ولكن دون أية حوافز تدفع به إلى ذلك. فعندما تقوم المنطلقات والاستراتيجيا الأساسية على خلل أساسي. فإن نتيجة كهذه تكون متوقعة وطبيعية تقريباً. ولكن ما لا يكون طبيعياً أو حتى متوقعاً هو استمرار نفس الإنتيليجنسيا أو القيادات في قيادة النضال وعدم امتداد النقد إليها في ذاتها أو إلى تلك المنطلقات والاستراتيجيا.

عندما تواجه الحركة الثورية أو الاستراتيجيا التي تمارس هزيمة بعد أخرى ثم تنهار نهائياً نتيجة ذلك، فإن المقولات الثابتة التي تتكون منها والتي كانت تعطي، أو تزعم أنها تعطي، العمل أو النضال طبيعته المنسجمة الموثوقة أو المعوّل عليها تنهار، وتنهار معها الإنتيليجنسيا التي تمثّلها. ولكن هذا لم يحدث بالنسبة للإنتيليجنسيا العربية التي لا تزال كما كانت، تتابع دورها وكأنه لم يحدث أي شيء!... إنتيلجنسيا أو قيادات من هذا النوع الذي ينتقل من هزيمة إلى أخرى «تحفر عادة قبرها بيدها. فبعد فشل سياستها بأن تحقق المقاصد التي أرادتها، أو حتى بعض هذه المقاصد، يكون من المتوقع ارتداد الشعب ليس فقط ضد هذه السياسة بل ضد القيادات المسؤولة عنها»[1].

الإنتيليجنسيا العربية كانت، رغم الهزائم، تعيد ذاتها مرة بعد أخرى دون أن تتأثر بما كان يحدث لها، بما كان ينتج عنها. إنها كانت ماضيها وقد أخذ يكرر ويجتر ذاته دون حاضر أو مستقبل بدلاً من أن يكون تجربة جديدة في الحاضر تتجاوزه كمشروع للسيطرة

(1) Maneli. op. cit.

على المستقبل. إنها كانت تعيش منذ أربعين عاماً في فجوة ضخمة الأبعاد بين ما تريده وتعمل له وبين ما تنجزه، بين ما تشعر به وما يُفترض بها أن تشعر به. «القصد الحقيقي والأخير للفكر هو العمل، وتسهيل العمل؛ وعندما ننظر إلى عالم الأفكار من هذه الزاوية، فإن هذا العالم يصبح أداة فقط، والعناصر المكونة له تكون هي أيضاً أداة»[1]. العمل أو الأعمال التي كانت تصدر عن هذه الإنتيليجنسيا كانت تدل بوضوح، في فشلها على عجز الفكر الذي تنطلق منه. العمل السياسي يعني آلية يُفترض بها أن توفر الطاقة الموجودة وأن يستخدمها في إنجاز النتائج المرغوب بها بأكبر درجة ممكنة من السرعة والفاعلية، وهو إن عجز عن ذلك يكشف عن ذاته كعمل عاجز. «إن قبول أو رفض النظرية يتحدد بفائدتها وليس بحقيقتها أو بزيفها»[2]. هذا يصدق بشكل خاص على النظرية التي تكون ثورية، لأن القصد الوحيد منها هو تغيير الواقع بصورة معيّنة. إن مقياس المعرفة كمقياس عملي، كما تقول البراغماتية، قد يكون المقياس الصحيح أو لا يكون، ولكنه في التجارب الثورية يفرض وجوده.

عندما يقول لنا أحد الناس إن مقاصده المهنية، الفكرية، الشخصية، الخ. . . هي كذا، وكذا، ولكنه يفشل بوضوح في تحقيقها، أو على العكس، ينتهي إلى نقيضها، فإن الذين يعرفونه، أو يعرفون به، يخسرون احترامهم له، ينظرون إليه باحتقار، أو يبتعدون عن التعامل معه في أي صعيد يتطلب الثقة. هذا يكون موقفاً عادياً منه عندما يكرر الشيء نفسه في أوضاع ومشاريع مختلفة. ولكن ما ينطبق أو يحدث طبيعياً هنا يبدو وكأنه أمر «غريب» بالنسبة لهذه الإنتيليجنسيا وقياداتها، فهي لم تخسر قبول، احترام أو اعتراف الآخرين بها. هل يمكن أن يعني هذا ليس فقط سقوط الإنتيليجنسيا الفكري والأخلاقي، بل إفلاس العربي الأخلاقي، أو حتى انحطاط الأمة العربية الأخلاقي؟ . . . إنني شخصياً لا أعتقد ذلك طبعاً ـ لو أنني اعتقدت ذلك لكنت تجنبت كتابة كتاب كهذا، أو متابعة نضالي الفكري كوحدوي؛ ولكن من الممكن للناقد أو المراقب التاريخي أن يصل من تلك المقدمة إلى هذه الخلاصة. هذه النتيجة ابتدأت، في الواقع، تتسرب في مجرى مرحلة الهزائم إلى كثيرين من المناضلين السابقين الذين خرجوا من المعركة لأنهم رأوا أن ذلك يكشف عن خلل متأصل في العربي أو الأمة العربية نفسها. الدراسة الحالية تعني، فيما تعنيه، التصدي لنتيجة كهذه ومحاربتها. السكوت الموجود حالياً حول سقوط الإنتيليجنسيا وكأنه غير موجود يعني، ولا شك، أنه

---

(1) Vaihinger, A, op. cit.

(2) Hall and Lindzay, op. cit.

جزء من سقوط عام يمتد وراء الإنتيليجنسيا الطليعية إلى أكثرية القطاعات التي تقف وراءها، ولكنه سقوط يعود، كما رأينا، إلى العقلية التبشيرية الوعظية التي تقفز فوق الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود، وبالتالي تكون عاجزة في تكوينها ذاته عن القيام بدورها.

أكثرية الناس لا تتنبه إلى خلل أساسي في نضال أو عمل ما إن لم يواجه عثرات وموانع تمنع عليه تحقيق مقاصده. ما يستوقف النظر في سقوط الإنتيليجنسيا العربية هو أن تعاقب الهزائم التي كانت تكشف عن هذا الخلل طيلة أربعين عاماً في مرحلة الهزائم لم ينبّه إلى هذا السقوط. هذا يدل على أبعاد هذا السقوط الضخمة، ولهذا كان من الضروري التنبيه إليه، الكشف عن طبيعته والنتائج التي ترتبت عليه، والأسباب التي تفسره، كي يكون ذلك تمهيداً في خلق إنتيليجنسيا جديدة، سليمة التكوين، لا يمكن من دونها أن يستعيد النضال الوحدوي وجوده أو أن يستقيم سيره إلى مقاصده. «الإبداع الكبير، الحلول الفعالة يمكن أن تنتج أو هي كثيراً ما تنتج عن الاعتراف بالمرض، ولهذا نرى أن هناك عبر التاريخ علاقة وثيقة بين المرض وبين الإبداع»[1]. ولكن ما يبشر خيراً هو أنني عندما أتكلم عن هذا الموضوع كنت أجد ترحيباً واضحاً بهذا التفسير في أواسط المثقفين، ممّا يعني وجود استعداد عام لتجاوز هذه العقلية. لهذا كانت أهمية الدراسة الحالية هي في تقديم نظرية علمية جامعة لجوانب الموضوع الأساسية، نظرية ضرورية في نقل ما هو موجود ضمنياً إلى صعيد الوعي، وهو الشرط الأول في معالجة السقوط وتجاوزه، لأنه دون وعي جديد تمثّله نظرية علمية تعكس في دورها عقلية علمية، فإن النضال الوحدوي يعجز مرة أخرى عن الإفادة من ظهور أوضاع أو تحولات جديدة ملائمة في تجاوز مرحلة الهزائم ونتائجها وفي نقله إلى صعيد تاريخي جديد أعلى.

المفاهيم والنظريات وطرق التفكير التي رافقت النضال الوحدوي خسرت شرعيتها، كشفت عن ضحالتها وأبعادها العميقة، ولكن دون أن تظهر نظرية تعالج خللها وتحلّ محلها. الوقائع والأحداث، واستمرار مرحلة الهزائم في أشكال تزداد خطراً مع الوقت، مع انتقالها من هزيمة إلى أخرى، كل هذا يلحّ بصياغة، تفسير علمي؛ والحاجة إلى اعتماد العقل العلمي في الوصول إلى ذلك لم تكن في يوم أكثر ضرورة مما هي عليه الآن.

التجارب التاريخية تدل بوضوح أن البواعث التي تحرك سلوك الإنسان يمكن أن تُصنف بشكل أساسي عام إلى نوعين؛ نوع خلّاق مبدع يتجه نحو خلق ما لم يكن موجوداً؛ ونوع جامد يكرر ذاته ويجتر ما تعوّد عليه، ويستمر على ممارسة ما هو موجود. الأول يرى

(1) May, R, The Cry For Myth.

ـ لأسباب أو تحولات معيّنة ـ أن من الضروري تجاوز ما كان، أو ما هو قائم، ويدرك كيف يمكن تحقيق هذا التجاوز؛ والثاني لا يدرك ضرورة ذلك، فيتمسك بما هو موجود ويعمل به وكأنه ظاهرة طبيعية. الإنتيليجنسيا العربية كانت أساسياً، كنمط عام، من هذا النوع الثاني رغم الهزائم المتلاحقة طيلة أربعين عاماً. فهي قد تقول بمواقف وبوسائل مختلفة، ولكنها تلتقي كلها في طبيعتها التبشيرية الوعظية، وبالتالي فإنها تدور في حلقة مفرغة عاجزة عن الخروج منها. الحياة الإنسانية ككل، في جميع أبعادها، وليس فقط النضال الثوري أو السياسي بشكل عام، هي حياة يمارس فيها النوع الأول، الدور الرئيسي في صنعها. ولكن هذه الخاصة ترتطم باستمرار بخاصة أخرى هي ميل الإنسان إلى التمسك بما تعود عليه، بصرف النظر عن الأسباب والتطورات التي تدعو إلى تجاوزه(*).

«سعيد هو الشعب الذي يكون دون تاريخ»، كما كتب المؤرخ كريستوفر داوسن. «. . . لأنه طالما نحن نملك ثقافة حية، نكون لا واعين لها. فعندما نواجه خطر خسارتها، أو عندما تكون قد ماتت فقط نبدأ بإدراك وجودها»[1]. هذا قول ينطبق على موضوعنا. فعندما تقوم الإنتيليجنسيا أو تكون قادرة على القيام بدورها بفاعلية تعبّر عن طاقتها والموارد المتوفرة أو يمكن أن تتوفر لها، فتتوجه الأحداث والتحولات الموضوعية في وجهة مقاصدها، فإننا لا نعي وجودها كمشكلة ولكن هذه الإنتيليجنسيا عجزت عن ذلك وفي مجرى مدة طويلة، فأصبحت في الواقع، «ميتة» من حيث ممارسة دورها، ولكن دون أن يُعلن عن موتها، وضرورة «وريث» لها. هنا تلوح المشكلة التي تهدد المستقبل العربي «بموت» مماثل. لهذا كان من الضروري جداً الإعلان عن هذا الموت، وتقديم «شهادة طبيّة عليه.

هناك شعور بأن النضال الوحدوي، الإنسان العربي نفسه، وقع في شرك الأحداث، في فخ تاريخي يسد عليه منافذ الهواء، يضعه في حالة اختناق، أو يصيبه بالشلل! . . مسؤولية هذا الفخ تعود نهائياً إلى القائمين على النضال الوحدوي وفي طليعتهم الإنتيليجنسيا التي دفعت في النتائج التي ترتبت على أفكارها وأعمالها إلى الاستسلام لجزمة المحتل في أرض فلسطين، ولكن مرة أخرى، دون شعور بالذنب، أي شعور بالخجل أو الحرج.

إن دريو روشال، أحد القادة السياسيين الفرنسيين الذين حوكموا بتهمة الخيانة العظمى لتعاونهم مع قوى الاحتلال الإلماني أثناء الحرب العالمية الثانية، أعلن في مجرى محاكمته

(*) هناك مثل ألماني يقول «حتى الآلهة تقاتل دون فائدة ضد الحماقة الإنسانية».

(1) ذكرها Muller, H, The Uses of The past.

بعد تحرير فرنسا «إننا خونة لأننا خسرنا. هذا هو قانون هذا النوع من النشاط؛ ثم أعلن، «كتعبير نهائي عن الشرف في وقت من الجبانة العامة، كونوا أمناء لكبرياء المقاومة كما أنا أمين لكبرياء التعاون. إبتعدوا عن الكذب كما ابتعدت أنا عنه. إحكموا عليّ بالإعدام. إننا لعبنا دورنا، فخسرت. إنني أطالب بالإعدام». إنه نال ما طالب به، فأعدم! كم أتمنى أن نسمع صوتاً أصيلاً واحداً مماثلاً لهذا الصوت من الإنتيليجنسيا والقيادات التي عملت معها، يعترف بالمسؤولية كتعبير نهائي عن الشرف(*).

إن أحد المفكرين المعروفين في أوائل القرن العشرين كتب في سياق آخر، يصف ظاهرة مماثلة «هناك دول يمكن تمييزها بوضوح، هنا وهناك، تمرّ من الرفاهية إلى القذارة، أو من المجد إلى التفاهة، أو من الحرية إلى الرق ليس فقط في سكوت بل في صفاء؛ الوجه يكون مبتسماً في حين أن الأوصال تنسلخ حرفياً وبشكل مقزّز عن الجسد. هذه هي الشعوب التي خسرت القدرة على الدهشة من أعمالها ونفسها»(1).

هذا قول ينطبق تماماً على الإنتيليجنسيا العربية وكأنه قيل فيها!... فهي الأخرى خسرت تماماً الدهشة من أعمالها ونفسها. الخطر الكبير هو أن تمتد هذه الحالة مع الوقت إلى الشعب العربي ككل، «والوجه يكون مبتسماً»!.. إستمرار هذا السقوط يعني تعوّدنا التدريجي عليه كتجربة يومية إلى أن يصبح حالة تاريخية طبيعية. لهذا كان من الضرورة الملحّة صياغة هذا السقوط وأبعاده على صعيد نظري علمي ينبّه إلى وجوده والنتائج التي ترتبت ويمكن أن تترتب عليه، كي يمكن عن طريق الإدراك العقلاني العلمي مواجهته والعمل على وضع نهاية له. هذا السقوط ازداد خطراً لأن ضحيتها الأولى، أو معظم قطاعات الإنتيليجنسيا، لا تدرك طبيعتها، وإنها بالتالي مسؤولة عنها. إنها تعودت على الظلام إلى درجة لم تعد تعرف أن الأضواء انطفأت أو أن من الممكن وجود ضوء في الخارج. إنها إنتيليجنسيا ذات تكوين عقلي فكري متخلف عن التاريخ، وبذلك أصبحت من

(*) هنا يجب في هذا السياق أن تذهب «تحية تاريخية» خاصة إلى إسم المشير عبد الحكيم عامر، الوحيد الذي انتحر بسبب مسؤوليته في هزيمة واحدة، هزيمة 1967، وهذا على عكس عشرات الآخرين الذين كانوا مسؤولين ليس عن هزيمة واحدة، بل هزائم عديدة وكأن «طريقتهم في التعبير النهائي عن هذا الشرف هي تأمين تعاقب هذه الهزائم. ولكن كيف يمكن «الإنتيليجنسيا» خسرت كل شعور بالخجل أو الحرج أن تُقدِم، أو أن تفرز من يُقدِم في صفوفها على هذا «الانتحار» أو الإعدام الذي طالب به روشال وآخرون من الذين حوكموا بتهمة التعاون مع الاحتلال الألماني!.... هنا أتكلم طبعاً عن القيادات الرئيسية المحدودة.

(1) Chesterton, G.K. A Chesterton Anthology, Kavonagh, P.S. ed. Ignatius press, 1985.

حيث تريد أو لا تريد، متخلفة عن القضية الثورية التي تبنّتها، عن النضال الوحدوي الذي إما أن يعيش من عمله في التاريخ ومعه، وإما أن يموت دونه.

هناك قصة حول سكّير خرج من حانته المفضلة، وبعد أن توقف قليلاً لتركيز نظره وتحديد طريقه استأنف سيره. في زاوية الشارع اصطدم بعمود كهربائي، وبعد أن ترنح قليلاً من شدة الصدمة رجع إلى الوراء، صحح سيره واستأنف طريقه في الاتجاه نفسه، فاصطدم مرة أخرى بالعمود نفسه، وهذه المرة سقط على الأرض؛ ولكنه استجمع قواه، نهض بقرار حاسم على التقدم إلى الأمام ولكنه لم يغيّر الاتجاه السابق، فاصطدم للمرة الثالثة بالعمود نفسه. ولكن هذه المرة طوّق العمود بذراعيه وابتدأ يبكي قائلاً: ما الفائدة، إنني مطوق بسياج!...

حالة الإنتيليجنسيا العربية في نضالها تشبه حالة هذا السكّير فهي كانت ترتطم باستمرار بالعمود نفسه، السقوط نفسه، ولكنها بدلاً من أن تقف على مسافة ما من ذاتها فتعيد النظر بسقوطها، أو الطريق الذي قاد إليه قصد تصحيحه، تجاوزه واستبداله، فإن كانت تستأنف نفس الطريق أو الاتجاه ولكن كي تصطدم من جديد بالعمود نفسه، أو السياج الذي كان من صنعها.

هذا لا يعني طبعاً أن الحواجز والموانع موجودة فقط ذهنياً، في ذهن الإنتيليجنسيا. فهي واقع موضوعي، كالعمود، ولكن الإنتيليجنسيا كانت تصطدم به مرة بعد أخرى فتسقط لأنها كانت، كالسكّير تجاه العمود، تقفز فوق هذا الواقع وتتجاهله وكأنه غير موجود.

* * *

ولكن هل يعني ما ذكرناه حول مرحلة الهزائم والسقوط، أن الالتزام بالنضال الوحدوي، أية قضية ثورية أو سياسية كبيرة، يحتاج كي يكون إلى القناعة بأن القصد الذي يبغيه سيتحقق، أو يمكن أن يتحقق!... الجواب نعم، ولا شك من زاوية معيّنة؛ ولكن من زاوية أخرى، الالتزام يجب أن يستمر دون قناعة كهذه، وذلك لأنه واجب أخلاقي يفرض ذاته، أو بالأحرى، يجب أن يفرض ذاته في كل قضية عادلة. فالرقيق يتمرد، ويجب أن يتمرد، على استرقاقه لأن طبيعة الاسترقاق تفرض ذلك وليس لأن النجاح أكيد. هذا الواجب يفرض علينا أيضاً هذا الالتزام الوحدوي بصرف النظر عن النتيجة ليس فقط كعرب يقاسون نوعاً معيّناً من الاسترقاق، بل ككائنات إنسانية تجد أن النتائج التي ترتبت وسوف تترتب على هذا السقوط تنزع عنها إنسانيتها نفسها في معناها الحقيقي، وبالتالي يجب أن تتمرد باسم هذه الإنسانية. هذا ضروري أيضاً لأنه يخلق تراث تقليد تمرد إنساني يحتاج إليهما كل شعب في مجابهته الدائمة للتاريخ.

الإنتيليجنسيا الحقيقية تعيش، أو يجب أن تعيش التزامها كالتزام «ديني» بالنسبة للمؤمن الحقيقي الذي صحّ إيمانه، فتمارس عملها اليومي في خدمة القضية كممارسة طقوس مقدسة. المثقف الحقيقي الملتزم يصنع ما يصنعه لأنه يرى أن واجبه يفرض عليه ذلك، لأنه يلتزم كلياً، فكرياً ووجدانياً به، ويشعر بسعادة طالما أنه يقوم بهذا الواجب، ويدرك أن ما يقوم به يرتبط إضافياً، أو يجب أن يرتبط بإدراك موضوعي عقلاني للواقع الذي يعمل على تغييره.

في مواجهة «أم الهزائم»، هزيمة الاستسلام لاحتلال فلسطين، توفر لنا قطاعات واسعة من هذه الإنتيليجنسيا الصورة النقيض لهذا الالتزام، لهذا الواجب الذي يعلو على الهزائم، والذي تدعو إليه إنسانية الإنسان والأخلاقية العليا التي تترتب عليها، بالإضافة إلى أخلاقية الالتزام بقضية ثورية معيّنة. هذه القطاعات كانت تتهافت إلى الركوع أمام المحتل، في حين كان يجب عليها كجزء من الإنتيليجنسيا، وعلى عكس القيادات السياسية، أن تستمر على المقاومة دون أية مساومة على الأرض، ليس فقط في ضوء إنسانيتها وأخلاقية الالتزام الثوري، بل لأن الإمكانات الموضوعية الضرورية لمتابعة المعركة والانتصار فيها متوفرة لها في المدى البعيد وكل ما تحتاج إليه هو الوقت، النَفَس الطويل، وتجديد تكوينها.

الإنتيليجنسيا (المثقف)، عندما يصحّ تكوينها، تقف وراء التحولات التاريخية، وراء الزمان نفسه، لأنها تلتزم بمبادئ ثابتة دائمة توجه عملها بشكل مطلق، توفر له الطمأنينة النفسية والأخلاقية، ترشد اتجاهها خارج الأوضاع والضرورات النسبية والآنية. الإنتيليجنسيا تحافظ بالتالي على التزامها وتستمر عليه حتى وإن كانت لا تجد في مرحلة أو أوضاعٍ معيّنة، التحولات الموضوعية التي يمكن لها الاعتماد عليها في الدفاع عن قضيتها. فهي تلتزم بالقضية أولاً لأنها قضية تحرير، حق وعدالة. فالمقاومة دون أية تنازلات أبداً تتناقض بأي شكل كان مع ثوابت القضية وقواعدها الأساسية وواجب عليها لأنها تكون الموقف الوحيد المنسجم معها كإنتيليجنسيا الممكن لها أن تتخذه كإنتيليجنسيا. هذا ما يجب على الإنتيليجنسيا القيام به كإنتيليجنسيا حتى وإن كانت الأوضاع الموجودة غير مؤاتية أو بصرف النظر عن ملاءمتها لمقاصدها، فكيف بالحري عندما تكشف الأوضاع الموجودة عن إمكانات وموارد يمكن الاعتماد عليها في تحويل الواقع في وجهة هذه المقاصد[1].

المقاومة «بالنسبة للإنتيليجنسيا ـ للمثقف بشكل عام ـ هي الموقف الطبيعي لأنها تستطيع ليس فقط إيقاظ الوعي، شحذ الإدراك، تنقية المشاعر، بل تربية المناضل والأمة

(1) Wilkinson, of. cit.

نفسها تربية أخلاقية. الإنتيليجنسيا العربية كانت عاجزة عن تحقيق هذا؛ فالنتائج التي وصلت إليها والأعمال والممارسات التي قادت إليها كانت، في الواقع، من النوع الذي يمكن أن يوصف كتربية لا أخلاقية. المقاومة الثورية في الحركات الثورية والثورات التاريخية كانت كلها تؤمن بقوة الأوضاع الصارمة القاسية في الكشف عن إمكانات الإنسان. «إن قوة المقاومة الأوروبية الأخلاقية، مثلاً، للاحتلال النازي «كانت كامنة في موقفها الذي لا يلتوي في وجه الضغوط للمساومة. الثوريون يعرفون منذ زمان طويل قيمة التصلب. إن المقاومة التي تقوم على مثال لا يسمح بأية تنازلات، يطالب بأمانة مطلقة في الصراع مع عدو يُصور كتجسيد للشيطان، تكون أكثر احتمالاً بأن تنجح من صوت الاعتدال في مراحل الاضطرابات».

المفكرون الذين درسوا تكوين المثقف ودوره كانوا غالباً ما يؤكدون بأن عمله يتطلب منه الالتزام بمبادئ وواجبات تتجاوز أوضاع معيّنة أو الأمة نفسها. فالتزام المثقف يعلو على أي نظام موجود، الدفاع الدائم عن قيم مهددة بضرورة أو نفعية سياسية، والعمل وكأنه آخر حارس للمبادئ الثابتة. بالنسبة للفيلسوف، كما كتب نيتشه، «كل تجربة تشكل خطوة إضافية نحو إدراك أعمق ومعرفة أعلى. الألم الكبير فقط، الألم الطويل البطيء... هذا فقط يرغمنا نحن الفلاسفة على النزول إلى الأعماق النهائية.. الإنسان يخرج كشخص آخر، مع علامات استفهام إضافية قليلة... ما هو أكثر غرابة هو الشعور بطعم آخر... فمن أعماق كهذه نرجع كمواليد جديدة...».

المعنى الذي يتمثل فينا، والقصد الذي يجب أن نعمل به ككائنات إنسانية هو تطويع حياتنا للنضال ضد الظلم، ضد كل شيء مهين للإنسان. خلق وعي يستطيع أن يقوم بهذا النضال بشكل فعال يشكل أداة أساسية إلى ذلك. معنى الإنسان، واجباته وحقوقه أمور لا تأتيه من أية دولة، حكومة، مجتمع؛ من أية سلطة خارجية كانت... إنها تلازمه كإنسان وتمثّل جوهر الحقيقة الإنسانية.

دون أهداف كبيرة لا يكون هناك كائنات إنسانية كبيرة. فالإنسان يحتاج إلى الهدف الكبير كي يكشف عن عنصر النبل والإبداع الكامن فيه. النضال الوحدوي نحو تحقيق دولة الوحدة يوفر هذا النوع من الأهداف الذي يساعد المناضل بأن يكشف عن عنصر النبل والإبداع فيه كإنسان. النضال الوحدوي في تحقيق دولة الوحدة يوفر هذا النوع من الأهداف التي تستطيع، عندما يصحّ الالتزام بها، أن تكشف عن عنصر النبل والإبداع في الإنسان العربي، لأن تحقيقها يعني توفير الأداة التي يمكن بها وحدها تعبئة الموارد والإمكانات العربية التي يستطيع بها أن يتجاوز ذاته ووضعه التاريخي.

إن فكرة حدود جديدة يتطلع الإنسان إلى تحقيقها كانت تصنع الإنسان عبر التاريخ، الإنتيليجنسيا التي لا تكون قادرة على صياغة فكرة، رؤيا كهذه، تنكر ذاتها كإنتيليجنسيا. دون فكرة كهذه تنحسر إمكانات الإنسان وتنكمش جداً إنسانيته، هذا إن لم نقل يخسرها. الشيء نفسه ينطبق على الإنتيليجنسيا. أوقات كهذه تصرخ في وجه الإنسان بأن إنسانيته نفسها مهددة، لأنها أوقات تمثّل الشرّ، والإنسان كإنسان يعني مقاومة الشر. إنسانية الإنسان ككائن يتجاوز ذاته، أو كمناضل ثوري يتطلع إلى إعادة صنع المجتمع وتكوين الإنسان نفسه، يحتاج إلى فكرة حدود جديدة كهذه لأن الشيء الموجود حقاً بالنسبة له هو الشيء غير الموجود، لأن ليس من شيء موجود سوى ما ليس موجوداً، وبالتالي يجب تجاوز الموجود أو تدميره. فدون هذا التمرد تتحوّل إنسانية الإنسان إلى حالة ركود وجمود، وكذلك هوية المناضل الثوري التي تتفتت وتموت، فعمل التدمير يتقدم على كل عمل خلاق كما نبّه عدد كبير من الثوريين، ابتداءً من باكونين إلى بيكاسو؛ إنه عمل واحد متماثل سواءً كان سياسياً، إيديولوجياً، علمياً، فكرياً؛ الخ... فالعنصر الأساسي في العمل أو الإنتاج الخلاق هو أنه نقضٌ لحالة موجودة يتجاوزها ويتمرد عليها. لهذا كان هذا العمل أو الإنتاج يعبّر عن إنسانية الإنسان نفسها، ويمثّل حريته في أجلى المعاني.

من ناحية أخرى، إننا في الوقت نفسه ولا شك كائنات اجتماعية تاريخية نعتمد على واقع اجتماعي تاريخي موضوعي نتأثر به وليس فقط كائنات إنسانية تؤثر فيه. فنحن نصنع هذا الواقع، كما أن هذا الواقع يصنعنا. ولكننا الآن في مرحلة تاريخية أخذ هذا الواقع يسحقنا وكأننا غرقى فيه، دون إرادة خاصة، دون قدرة على أية مبادرة مستقلة تستطيع أن تدفع به وإن قليلاً في وجهة مقاصدنا، وخصوصاً دولة الوحدة التي تشكل شرطاً لها. في حالة كهذه يجب أن نذكر ليس فقط ضرورة توفر عقلية علمية تمثلها إنتيليجنسيا جديدة، بل الصوت الإنساني فينا، فنؤمن بهذا الصوت وضرورة الاستماع إليه مهما تطاول هذا الواقع علينا، ورغم ما يبدو من عجز يشلّ عملنا، ورغم وجود إنتيليجنسيا نكرت ذاتها. إنه صوت الإنسان ككائن متمرد، ككائن قادر أن يصنع بداية جديدة. هذه الدراسة هي محاولة في خدمة هذه البداية. بداية يتحول فيها الإنسان العربي بشكل عام، والمناضل الوحدوي بشكل خاص إلى صانع للتاريخ.

الفهرس

1 ـ سقوط الإنتيليجنسيا العربية ... 5
(1) ـ سقوط الإنتيليجنسيا ومرحلة الهزائم ... 19
1 ـ المقدمة ... 21
(2) ـ سقوط الإنتيليجنسيا العربية ... 33
(3) ـ مرحلة الهزائم وسقوط الإنتيليجنسيا ... 53
(4) ـ مرحلة الهزائم وتجديد الإنتيليجنسيا أو ضرورة تجديد الإنتيليجنسيا ... 71
(5) ـ سقوط الإنتيليجنسيا وضرورة النظرية ... 95
2 ـ طبيعة السقوط ... 111
(1) ـ العقلية التبشيرية الوعظية ... 113
(2) ـ التجزيئية ... 139
(3) ـ النَّفَس القصير ... 151
(4) ـ اللفظة وليس الواقعة ... 163
(5) ـ الطفولة الفكرية ... 175
(6) ـ البدائية الفكرية ... 187
(7) ـ الذبذبة ... 199
(8) ـ العقلية التآمرية ... 213
(9) ـ عقلية مقاصد ... 225
(10) ـ حالة مرضية ... 235
3 ـ أمثلة على السقوط ... 251
(1) ـ المقدمة ... 253
(3) ـ النضال نحو دولة الوحدة ... 273
ـ معركة تحرير فلسطين ... 293
ـ قضية الديمقراطية ... 333
ـ النضال ضد سياسة أميركا الصهيونية ... 351
4 ـ أمثلة أخرى على سقوط الإنتيليجنسيا ... 373
(1) ـ المقدمة ... 375
ـ السقوط الأخلاقي ... 419
الخاتمة العدو من الداخل ... 457

أهم دراسـات الدكتور نديم البيطار

- الأيديولوجية الانقلابية، الدار الاهلية للطباعة والنشر ـ بيروت، 1964.
- الفعالية الثورية في النكبة، دار الاتحاد ـ بيروت 1965.
- من النكسة إلى الثورة، دار الطليعة، بيروت 1968.
- من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية، دار الطليعة، بيروت 1969.
- نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية، دار الطليعة 1971.
- النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
- من التجزئة إلى الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1979.
- حدود الإقليمية الجديدة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.
- جذور الإقليمية الجديدة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982.
- حدود اليسار الثوري، دار الوحدة، بيروت، 1982.
- حدود الهوية القومية: نقد عام، دار الوحدة، بيروت، 1982.
- ضرورة النظرية الثورية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985.
- هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة الأميركية في النزاع العربي الإسرائيلي معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
- المثقفون والثورة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1987.
- التجربة الثورية بين المثال والواقع، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1989.
- التاريخ كدورات أيديولوجية

  الكتاب الأول، الأيديولوجية الانقلابية، مكتبة بيسان، بيروت، 2000.

  الكتاب الثاني، فكرة المجتمع الجديدة في المذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة، مكتبة بيسان، بيروت 2000.
- المثقفون والثورة

  الكتاب الأول، الإنتيليجنسيا كظاهرة تاريخية، مكتبة بيسان، بيروت، 2001.

  الكتاب الثاني، سقوط الإنتيليجنسيا العربية، مكتبة بيسان، بيروت، 2002.

هذا الكتاب

.. هذا السقوط . إنه سقوط يعني غياب العقلانية العلمية، العقل العلمي، عن هذا الوعي الذي يكوّن تفكير هذه الإنتيليجنسيا. إنها دراسة تدل كيف أن طرق تفكير الإنتيليجنسيا أو بالأحرى نمط تفكيرها، النمط الذي عملت ولا تزال تعمل به في توجيه النضال الوحدوي. كان مسؤولاً عن سقوط هذا النضال، الهزائم التي كان ينتهي إليها، والكوارث التي تنتظر المستقبل العربي نتيجة سقوطها. وهذه الدراسة لا تنشغل مباشرة بأي تخطيط للخروج من الطريق الذي يبدو مسدوداً أمام هذا النضال، لأن الفرضية، أو بالأحرى القناعة العقلانية الكامنة وراء هذه الدراسة هي، أولاً، أن الحاجة الأساسية الأولى الآن هي إدراك الواقع السياسي الذي وصل إليه هذا النضال، الخلفية التاريخية التي قادت إليه. وهي ثانياً أن الإدراك هو الخطوة، الضرورة الأولى لأي تخطيط كهذا. فكي يستطيع هذا النضال الخروج من المأزق الذي وصل إليه يجب أن ندرك أولاً كيف وصل إليه. المسألة الأساسية ليست الإدانة في ذاتها بل الإدراك، إدراك الواقع الذي يفترض هذه الإدانة ويوجّه إليها.




بيسان